Friedrich Wilhelm Joseph
Schelling

Del Yo como principio de la filosofía

o Sobre lo incondicionado en el saber humano

Estudio preliminar y traducción
de Illana Giner Comín
y Fernando Pérez-Borbujo Álvarez



EDITORIAL TROTTA

Editorial: Trotta
Lugar de edición: Madrid
Fecha de publicación: enero 2004
1ª edición
144 páginas

ISBN: 978-84-8164-606-1

F. W. J. SCHELLING

DEL YO
COMO PRINCIPIO DE LA FILOSOFÍA
O SOBRE LO INCONDICIONADO
EN EL SABER HUMANO

Say first, of God above, or Man below,
What can we reason, but from what we know?
Of Man, what see we but his station here,
From which to reason, or to which refer?
Through worlds unnumber'd though the God be known.
'Tis ours, to trace him only in our own.

A. Pope, *Essay on Man,* Ep. I, 17 ss.

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN[A]

En lugar de todas aquellas peticiones con que el escritor se muestra complaciente [III-IV] con sus lectores y críticos, aquí solamente un ruego a los lectores y críticos de este escrito: que no lo lean en absoluto o bien lo hagan en su conjunto; que se guarden de emitir ningún juicio o bien que juzguen al escritor basándose en el escrito entero y no en virtud de fragmentos puntuales descontextualizados. Hay lectores que sólo arrojan una mirada fugaz a cada escrito para, con las prisas, asir cualquier cosa que atribuir como un crimen al autor, o encontrar un pasaje, incomprensible fuera de su contexto, con el que poder demostrar a aquellos que no han leído el texto que el autor ha escrito desatinos. Los lectores de ese tipo podrían, por ejemplo, notar que en el presente ensayo no se habla a menudo de Spinoza «como de un perro muerto» (para utilizar la expresión de Lessing[1]), y entonces —la lógica de esta gente es bien conocida— sacar la apresurada conclusión de que el autor pretendía conferir una validez renovada a los reiteradamente refutados errores de Spinoza. Para tales lectores (si pudiera cambiarse aquí el sentido del término) señalo, por una parte, que este escrito está destinado, [V-VII] precisamente, a anular el todavía no suficientemente refutado sistema spinozista en su fundamento o, todavía más, a derribarlo a través de sus propios principios; por otra parte, no obstante, señalo que el sistema de Spinoza, con todos sus errores, me resulta por sus audaces consecuencias infinitamente más digno de consideración

A. Según la reimpresión aparecida en el primer volumen de los *Escritos filosóficos* (Landshut, 1809) (*N. del E.*).

Say first, of God above, or Man below,
What can we reason, but from what we know?
Of Man, what see we but his station here,
From which to reason, or to which refer?
Through worlds unnumber'd though the God be known.
'Tis ours, to trace him only in our own.

A. POPE, *Essay on Man*, Ep. I, 17 ss.

PREFACIO A LA PRIMERA EDICIÓN[A]

En lugar de todas aquellas peticiones con que el escritor se muestra complaciente [III-IV] con sus lectores y críticos, aquí solamente un ruego a los lectores y críticos de este escrito: que no lo lean en absoluto o bien lo hagan en su conjunto; que se guarden de emitir ningún juicio o bien que juzguen al escritor basándose en el escrito entero y no en virtud de fragmentos puntuales descontextualizados. Hay lectores que sólo arrojan una mirada fugaz a cada escrito para, con las prisas, asir cualquier cosa que atribuir como un crimen al autor, o encontrar un pasaje, incomprensible fuera de su contexto, con el que poder demostrar a aquellos que no han leído el texto que el autor ha escrito desatinos. Los lectores de ese tipo podrían, por ejemplo, notar que en el presente ensayo no se habla a menudo de Spinoza «como de un perro muerto» (para utilizar la expresión de Lessing[1]), y entonces —la lógica de esta gente es bien conocida— sacar la apresurada conclusión de que el autor pretendía conferir una validez renovada a los reiteradamente refutados errores de Spinoza. Para tales lectores (si pudiera cambiarse aquí el sentido del término) señalo, por una parte, que este escrito está destinado, [V-VII] precisamente, a anular el todavía no suficientemente refutado sistema spinozista en su fundamento o, todavía más, a derribarlo a través de sus propios principios; por otra parte, no obstante, señalo que el sistema de Spinoza, con todos sus errores, me resulta por sus audaces consecuencias infinitamente más digno de consideración

A. Según la reimpresión aparecida en el primer volumen de los *Escritos filosóficos* (Landshut, 1809) (*N. del E.*).

que los apreciados sistemas de coalición de nuestro mundo cultivado, los cuales, hilvanados con los retales de todos los sistemas posibles, serán la muerte de toda filosofía verdadera. Al mismo tiempo reconozco con gusto a tales lectores que dichos sistemas, que simplemente fluctúan siempre entre el cielo y la tierra, y que no son lo suficientemente osados para alcanzar el punto último de todo saber, están mejor protegidos, frente a los más peligrosos errores, que el sistema del gran pensador, cuya especulación toma el vuelo más libre, que lo arriesga todo y persigue la verdad en toda su grandeza o bien no la desea en absoluto. En contra de esto les ruego que consideren nuevamente que quien no es lo suficientemente audaz para perseguir la verdad en toda su extensión, tocando aquí y allá los flecos de su vestimenta, no puede conquistarla nunca, y una posteridad más justa ensalzará al hombre que, despreciando el privilegio de los errores tolerables, tuvo la valentía de enfrentarse libremente a la verdad, por encima de aquellos temerosos que, para no topar con escollos y bancos de arena, prefirieron quedarse anclados eternamente.

Para lectores de la otra especie, que a través de pasajes descontextualizados demuestran que el autor ha escrito sinsentidos, recuerdo que renuncio al honor de contarme entre ciertos escritores, en los que cada palabra tiene significado tanto si está en su contexto como fuera de él. Con toda la modestia que me corresponde, y dado que soy consciente de que las ideas que aquí expongo las debo sólo a mi propia reflexión, creo que no hago una petición injusta cuando espero ser juzgado únicamente por lectores que piensan por sí mismos. Por lo demás, la totalidad de la investigación concierne a los principios y, por tanto, sólo puede ser examinada según los principios. [VII-X] He intentado presentar los resultados de la filosofía crítica reduciéndolos a los principios últimos de todo saber. Así pues, la única pregunta que los lectores de este escrito deben responder es ésta: si estos principios son falsos o verdaderos, y si a través de ellos (sean falsos o verdaderos) pueden realmente fundamentarse los resultados de la filosofía crítica. Deseo para este escrito un examen así, encaminado a los principios mismos; no puedo esperarlo de aquellos lectores a quienes toda verdad es indiferente, o que presuponen que después de Kant ninguna nueva indagación de los principios es ya posible y creen que los más elevados principios de su filosofía fueron establecidos por él mismo. A cualquier otro lector —sea cual sea su sistema— debe interesarle la cuestión sobre los principios supremos del saber, porque también su sistema, aunque sea el del escepticismo, sólo puede ser verdadero por sus principios.

De personas que han perdido todo interés por la verdad no cabe esperar nada, puesto que sólo con la verdad se les podría convencer. No obstante, creo que, contra estos seguidores de Kant que presuponen que él mismo estableció los principios de todo saber, puedo señalar que quizá hayan captado la letra pero no el espíritu de su maestro, al no darse cuenta de que el recorrido entero de la *Crítica de la razón pura* no puede ser de ningún modo el recorrido completo de la filosofía como ciencia: el primer elemento de donde parte, la existencia de representaciones originarias inaprehensibles por la experiencia, es sólo explicable a través de principios supremos; aquella necesidad y aquella universalidad que Kant postula como su carácter más sobresaliente no pueden fundarse, desgraciadamente, en el mero sentimiento de sí mismas (lo que debería ser necesariamente el caso, si no fueran determinables por premisas supremas que el propio escepticismo, que no puede ser derribado por un mero sentimiento de necesidad, tiene que presuponer); [X-XIII] además, espacio y tiempo, que, de hecho, deben ser sólo formas de la intuición, no pueden aparecer antes de toda síntesis y, por tanto, no pueden suponer una forma más elevada de síntesis[B], como tampoco la síntesis subordinada, obtenida a través de conceptos del entendimiento, puede ser pensable sin una forma originaria y un contenido originario, que deben ser el fundamento de toda síntesis que quiera ser tal. Esto se evidencia todavía más en virtud de que las propias deducciones kantianas revelan, a primera vista, que presuponen principios superiores. Así, Kant menciona espacio y tiempo como las únicas formas posibles de la intuición sensible, sin haberlas tratado exhaustivamente según algún principio (como sí lo hace, por ejemplo, con las categorías según el principio de las funciones lógicas del juicio). De hecho, si bien las categorías quedan ordenadas según la tabla de las funciones del juicio, la tabla misma no está estructurada según un principio. Considerando la cuestión más de cerca, se observa que la síntesis contenida en el juicio, como aquélla expresada a través de las categorías, es sólo una síntesis derivada, y que ambas están concebidas sólo a través de una síntesis más originaria que está en su fundamento (la síntesis de la multiplicidad en la unidad de la conciencia en general), y ésta misma es sólo nuevamente comprensible a través de una unidad más absoluta. Por tanto, la unidad de la

B. Creo que Beck, en el prólogo a la segunda parte de su comentario sobre Kant, expresa un pensamiento similar[2]. Sin embargo, todavía no puedo juzgar en qué medida los pensamientos de este comentarista, que tan visiblemente han calado en el espíritu del escritor, son afines a los míos.

conciencia es determinable no mediante las formas de los juicios, sino al revés: éstas, al igual que las categorías, se determinan sólo a través del principio de dicha unidad. Del mismo modo, muchas de las aparentes contradicciones de los escritos kantianos, que deberían haber sido reconocidas hace tiempo a los adversarios de la filosofía crítica (sobre todo en cuanto que se refieren a la cosa en sí), sólo pueden ser dirimidas, desgraciadamente, mediante principios superiores, que el autor de la *Crítica de la razón pura* se limita continuamente a sobreentender. Finalmente se constata también que la filosofía teórica de Kant se mantiene siempre en el contexto más riguroso, [XIII-XVI] pero, por desgracia, su filosofía teórica y práctica no están unidas por ningún principio común; en él, la filosofía práctica parece no formar un mismo edificio con la teórica, sino un edificio adyacente a toda la filosofía, que además está indefenso frente a los ataques constantes del edificio principal. No obstante, si el primer principio de la filosofía es para ella de igual forma el último, si aquello con lo que toda filosofía empieza, también la teórica, es asimismo el resultado último de la práctica, en que todo saber termina, la ciencia entera deberá ser posible en su más elevada consumación y unidad.

Creo que cabe mencionar lo anterior a fin de hacer comprensible la necesidad de llevar a cabo una presentación de la filosofía kantiana mediante principios superiores; sí creo que, con un escritor así, éste es precisamente el caso, puesto que sola y únicamente puede ser explicado atendiendo a los principios, que él daba por supuestos, y debe mantenerse, frente al sentido originario de sus palabras, el todavía más originario de su pensamiento. El presente ensayo pretende establecer estos principios. No podría esperar fortuna mayor para este proyecto que el análisis de los principios que en él son expuestos; incluso el examen más riguroso, si es que mereciese este apelativo, lo aceptaría con un agradecimiento que estaría en consonancia con la importancia del objeto con el que se ocupa. [XVI-XVIII] El notable crítico de la recensión *Disertación «Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general»*, aparecido en los *Tübinger Gelehrte Anzeigen* (1795, 12.ª parte), lleva a cabo una observación acerca del principio allí expuesto, que da con la piedra angular de toda la investigación. Creo, no obstante, haber satisfecho sus dudas en la disertación que sigue. Si el principio propuesto fuera un principio objetivo, resultaría imposible concebir cómo el principio en cuestión no depende de otro superior: pero lo que distingue precisamente al nuevo principio es que no tiene que ser un principio objetivo. Sobre el hecho de que un principio objetivo no puede ser

lo supremo, puesto que un principio tal debe hallarse a través de otro superior, coincido con el comentador; la única cuestión que nos enfrenta es, pues, sólo ésta: si puede existir un principio que, aun no siendo objetivo en modo alguno, pueda fundamentar la filosofía entera. Si considerásemos aquello que es lo último en nuestro saber como una pintura muda (siguiendo la comparación de Spinoza[3]), nunca sabríamos que sabemos: pero si aquello es en sí mismo condición de todo saber, condición de su propio conocimiento, es decir, lo único inmediato en nuestro saber, entonces, podremos saber que sabemos, habremos hallado el principio del que Spinoza podía decir que es la luz que se esclarece a sí misma y a las tinieblas.

Este principio supremo, que está a la base de la presente disertación, debe considerarse inútil, [XVIII-XXI] falso o determinable por uno superior antes de que cualquiera que lo juzgue esté autorizado para emitir un juicio sobre el conjunto. Pero en cualquier caso un juicio de estas características no puedo esperarlo de un hombre que, como el crítico del ensayo antes mencionado que, en los *Anales filosóficos* (enero de 1794, cuarta parte)[4], hace caso omiso o distorsiona el contenido del escrito, quedándose con ciertas palabras, para perderse al buen tuntún en sutilezas, hiperescolasticismo, una especulación árida e infructuosa, etc. El mencionado crítico pretende juzgar si las premisas de la siguiente disertación son realmente tan infructuosas y áridas como había creído, porque se nota en cada una de sus palabras que no se imagina ni de lejos a dónde conducen estas premisas. Pero la conclusión de lo que él supo extraer a partir de estas premisas, del propio contenido de las mismas, fue algo demasiado impulsivo para un metafísico quinceañero[5]. De hecho la recensión contiene suficientes datos que explican psicológicamente la confusión en la que cayó a causa del pequeño escrito. En vez de las enseñanzas que esperaba obtener el joven de un metafísico experimentado que se duerme, como parece, en los laureles, y que incluso podía esperar un sincero pesar por los talentos mal empleados y una agudeza desperdiciada, no encuentro más que declamaciones, discursos interminables, que ya son de sobra conocidos como para que puedan tener algún efecto, y, finalmente —el último medio— un lamento por la tela de araña de la nueva filosofía y sobre el mal uso que «muchos de nuestros jóvenes[C] y agudos pensadores» hacen de su talento, porque no lo aplican —dicen— al saber real, en cuya

C. *Difficilis querulus, laudator temporis acti / Se puero, censor castigatorque minorum* (Horacio, *Epistolae*, Lib. II, Epist. III).

posesión cree estar el crítico, sino sólo a la prosodia y a la sofistería y encima con una increíble solicitud y un deplorable celo.

Se ha dicho ya suficiente sobre tan elegíaca recensión, si no fuera que el crítico no sólo ha empleado además el acostumbrado instrumento del comadreo que hace odiosos para otros a los hombres respetables por medio de insinuaciones; y sería imperdonable si no quisiese pagarle por tan filantrópico servicio. [XXI-XXV] «El ensayista, dice el crítico nada más empezar, comienza afirmando que los últimos descubrimientos en el mundo filosófico le han sensibilizado con la necesidad de buscar una forma originaria de toda ciencia —(lo que yo afirmo es justamente lo contrario: que ya en la *Crítica de la razón pura* se apunta a una forma originaria, subyacente a las formas lógicas, pero que no se concreta en ningún punto, lo que en una ciencia acabada debería ser el caso, puesto que las formas lógicas no pueden estar determinadas por sí mismas, sino sólo por algo superior mediante una forma que las fundamente a todas conjuntamente)—, que Kant sólo mencionará este punto, y la duda de Enesidemo y la teoría de Maimon demostraron que Reinhold no había dado con el punto negro en su *Teoría de la capacidad humana de representación*[6],» (de hecho una expresión técnica, pero que no puede resultar en modo alguno extraña de labios de un maestro tan experimentado). «El señor Fichte parece estar más cerca de la cuestión, pero no ha profundizado lo suficiente en ello» —(me gustaría dar con la cita donde el crítico encontró esto. Probablemente tenía ante los ojos la página cuatro donde pone: el escrito más reciente del profesor Fichte ha sorprendido tan gratamente al autor en tanto que le ha resultado más fácil penetrar, con el pensamiento adquirido [sobre la necesidad de un análisis de la cuestión completa sobre la posibilidad de la filosofía en general], en lo más profundo de la investigación [la de Fichte]— si no de un modo completo, más profundamente de lo que podría haberlo hecho sin él. ¡Es decir, exactamente lo contrario de lo que el crítico me echa en cara! Una tergiversación como éstan que echa en cara al escritor criticado una arrogancia de la que él justamente quisiera alejarse, no se la permitiría ningún crítico que quisiera ser fiel a la verdad.)

A la filosofía, en general, le perjudica dejar corromper el juicio sobre los principios a través del recuento de los resultados, o tolerar que se midan sus principios de acuerdo con el interés material de la vida ordinaria. Entretanto, dado que un hombre bienpensante puede plantearse, con las mejores intenciones, la cuestión de hacia dónde conducen semejantes premisas, que son presentadas como la mayor novedad, y si deben permanecer como mera propiedad de la

escuela o trascender a la propia vida, siempre se le puede responder a la pregunta de si, con ello, no se pretende determinar de antemano su juicio sobre los mismos principios. [XXV-XXVIII] Sólo en este sentido, y únicamente respecto a determinados lectores, me siento autorizado a señalar, por respeto a los principios que fundamentan la presente disertación, que una filosofía fundada en el propio ser del hombre no puede resolverse en fórmulas, como tantas prisiones del espíritu humano, o en un juego de magia filosófico que retrotrae los conceptos existentes a algo más elevado, y entierra la obra viva del espíritu humano en facultades muertas. Es una filosofía que apunta mucho más, si puedo emplear la expresión de Jacobi, a descubrir y revelar la existencia[7], de manera que su objeto supremo no son las fórmulas ni la letra, sino su ser, el espíritu, que no se encuentra en lo mediado por los conceptos, en lo fatigosamente reducido a conceptos, sino sólo en lo que se hace presente de forma inmediata en el hombre. Su propósito, además, no se reduce a una reforma de la ciencia, sino a una transformación radical de los principios, esto es, a una revolución de los mismos, que podría considerarse la segunda revolución posible en el ámbito de la filosofía. La primera acaeció al situar el conocimiento de los objetos como principio de todo saber; hasta la segunda revolución todo fueron cambios, pero no un cambio de los principios mismos, sino la evolución de un objeto a otro, y, dado que a la humanidad, aunque no a la escuela, le es indiferente a qué objeto sirviera, la evolución de la filosofía de un objeto a otro tampoco podía significar el progreso del espíritu humano. Si es que cabe esperar de alguna filosofía cierta forma de influencia sobre la vida humana, ésta sólo puede ser la nueva filosofía, fruto de la inversión completa de los principios.

Es una empresa audaz y arriesgada de la razón emancipar a la humanidad y sustraerla de los terrores del mundo objetivo; pero la osada empresa no puede frustrarse porque el hombre crece en la medida en que conoce su fuerza y a sí mismo. Dad al hombre la conciencia de lo que es, y pronto aprenderá también a ser lo que debe ser: [XXVIII-XXXI] otorgadle la dignidad teórica ante sí mismo, y prestamente la práctica la sucederá. En balde se confía en que, de la buena voluntad del hombre, surjan grandes adelantos en la humanidad, porque para llegar a ser mejor debería ser previamente buena; por ello, pues, la revolución en el hombre debe partir de la conciencia de su ser, debe ser teóricamente bueno para poder llegar a serlo prácticamente, y el ejercicio preliminar más seguro, en una forma de comportamiento que armonice consigo mismo, es el conocimiento de que el ser del hombre mismo se fundamenta solamente

en la unidad y a través de la unidad; porque el hombre que ha llegado una vez a este convencimiento, se dará cuenta de que la unidad de querer y acción debería ser para él tan natural y necesaria como la conservación de su existencia, y de ello lograr que la unidad de querer y acción le resulte tan natural como el mecanismo de su cuerpo y la unidad de su conciencia.

A una filosofía, pues, que tiene como su primer principio la afirmación de que el ser del hombre consiste sólo en la absoluta libertad, que el hombre no es una cosa, ni un hecho ni, según su ser auténtico, ningún objeto, no cabe, sin duda, augurarle grandes éxitos en una época adormecida. Una época que tiembla ante toda fuerza agitadora propia del hombre, y que ya ha intentado reducir el primer gran producto de esa filosofía, que pareció querer conservar cuidadosamente para hoy el espíritu de la época, al tradicional servilismo bajo el señorío de la verdad objetiva o, al menos, al humilde reconocimiento de que sus límites no son efecto de la libertad absoluta, sino mera consecuencia de la reconocida debilidad del espíritu humano y de la limitación de su capacidad de conocimiento. Pero sería una cobardía indigna de la filosofía si, a través del nuevo gran rumbo que empieza a tomar, [XXXI-XXXIV] no esperase indicar también al espíritu humano un nuevo camino para dar fuerza a los débiles y valor y autoestima a los espíritus contristados y quebrantados, conmover a los esclavos de la verdad objetiva mediante el presentimiento de la libertad y enseñar al hombre, que no es consecuente más que en su inconsecuencia, que sólo puede redimirse a través de un comportamiento coherente y de la rigurosa prosecución de sus principios.

Es difícil resistirse al entusiasmo ante el gran pensamiento de que, del mismo modo que todas las ciencias, sin exceptuar las empíricas, se acercan cada vez más al lugar de su unidad perfecta, también la propia humanidad realizará al final, como ley constitutiva, aquel principio de unidad que subyace a su historia desde el inicio como principio regulativo; al igual que todos los destellos del saber humano y las experiencias de muchos siglos se recogen en un núcleo de verdad, realizando la idea, que ya intuyeron muchos de los grandes espíritus, de que de las diversas ciencias debería devenir sólo una, los diferentes caminos y sendas que hasta ahora ha recorrido el género humano convergerán al fin en un punto, en el que la humanidad volverá a reunirse y obedecerá, como persona acabada, a la misma ley de la libertad. Si este momento queda aún tan lejano, sigue siendo posible que las audaces esperanzas en el progreso de la humanidad provoquen una carcajada considerable; para aquellos

que consideran que estas esperanzas no son ninguna sandez está reservada la enorme tarea de, cuando menos, preparar esa gran etapa de la humanidad, cooperando a la culminación de las ciencias. Porque las ideas deben realizarse primero en el terreno del saber, antes que en el de la historia; y la humanidad no llegará a ser una hasta que su saber no alcance la unidad.

[XXXIV-XXXVI] La naturaleza ha dispuesto sabiamente para el ojo humano que sólo pueda transitar al cenit del día a través del alba. Lo maravilloso es que queden todavía restos de niebla en las regiones bajas mientras los montes están ya inundados por el resplandor del sol. Pero una vez que ha asomado la aurora, el sol ya no puede demorarse. Hacer despuntar realmente ese día hermoso de las ciencias está reservado a unos pocos, quizá sólo a uno, pero a quien presienta el día venidero le está permitido gozarlo anticipadamente.

Lo dicho en el siguiente ensayo y también en el prólogo, bien lo sé, será excesivo para muchos y demasiado poco para mí, puesto que es mucho mayor el objeto del que ambos tratan. Si ha sido desmesurado atrevimiento opinar acerca de tal objeto, sólo el ensayo podrá dar cuenta de ello; resulte como quiera que resulte, toda respuesta dada anticipadamente será un esfuerzo gratuito. Es natural que un lector, que trate de tergiversar y engañar, pueda encontrar muchos defectos; me parece suficientemente explicado que no tacho de injusta toda crítica, ni de estéril cada consejo, por mi humilde petición de un examen riguroso. Sé bien que he deseado la verdad, como también soy consciente de poder hacer más en una situación que no requiere trabajos fragmentarios en este campo, y puedo esperar que me esté reservado un tiempo afortunado en el que me sea posible dar realidad a la idea de presentar una réplica a la *Ética* de Spinoza[D].

Tubinga, 29 de marzo de 1795

D. El prólogo al primer volumen de los *Escritos filosóficos* caracteriza este escrito del Yo con las siguientes palabras: «Muestra el idealismo en su aspecto más genuino y quizá en un sentido que posteriormente perdió. Al menos el Yo es considerado en general como absoluto o como identidad por antonomasia de lo subjetivo y lo objetivo, y no como lo subjetivo solamente».

1. Deducción de un último fundamento real de nuestro saber en general, § 1.
2. Determinación del mismo a través del concepto de lo incondicionado. Lo incondicionado no puede ser encontrado:
   a. ni en un objeto absoluto,
   b. ni en un objeto condicionado mediante un sujeto, o por un sujeto condicionado por un objeto,
   c. ni, de ningún modo, en la esfera de los objetos, § 2,
   d. por tanto, sólo en el Yo absoluto. La realidad del Yo absoluto en general, § 3.
3. Deducción de todas las perspectivas de lo incondicionado *a priori*:
   a. principio del dogmatismo perfecto, § 4,
   b. principio del dogmatismo y criticismo imperfectos, § 5,
   c. principio del criticismo perfecto, § 6.
4. Deducción de la forma originaria del Yo, de la identidad y del principio supremo, § 7.
5. Deducción de la forma de su estar-puesto —mediante libertad absoluta— en la intuición intelectual, § 8.
6. Deducción de las formas subordinadas del Yo.
   a. Según la cantidad: unidad, a saber, absoluta, en oposición
      aa. a la multiplicidad,
      bb. a la unidad empírica, § 9.
   b. Según la cualidad:
      aa. realidad absoluta en general en oposición
         α. a la realidad afirmada de las cosas en sí, o
         β. a la sustancia objetiva de toda realidad, § 10;
      bb. como realidad absoluta también absoluta infinitud,
      cc. como realidad absoluta también absoluta indivisibilidad,
      dd. como realidad absoluta también absoluta invariabilidad, § 11.
   c. Según la relación:
      aa. sustancialidad absoluta, en oposición a la deducida, empírica, § 12,
      bb. causalidad absoluta, a saber, inmanente, § 13, en oposición
         α. a la causalidad del ser moral y
         β. del ser racional-sensible, en la medida en que es impulsado a la felicidad,
      cc. deducción de los conceptos de moralidad y felicidad, § 14.
   d. Según la modalidad: puro ser absoluto en oposición a ser empírico en general y en concreto:

aa. a la eternidad empírica,
bb. a la mera realidad lógica,
cc. o a la realidad dialéctica efectiva,
dd. a toda determinación empírica del ser, la posibilidad, la realidad efectiva, la necesidad (existencia en general),
ee. al ser absoluto afirmado de las cosas en sí: (colateralmente, determinación de los conceptos de idealismo y realismo),
ff. a la existencia del mundo empírico en general, § 15.

7. Deducción de las formas, fundadas a través del Yo, de toda ponibilidad:
   a. forma de las proposiciones téticas en general,
   b. determinación de las mismas mediante las formas subordinadas,
      aa. según la cantidad: unidad,
      bb. según la cualidad: afirmación,
      cc. según la modalidad: ser puro (donde sobre todo los conceptos originarios de ser, de no-ser y de la existencia son separados de los conceptos deducidos de posibilidad, realidad efectiva y necesidad, pero éstos son considerados en general en relación al Yo finito, y en concreto:
         α. aplicados a lo moral, y
            αα. deducido el concepto de posibilidad, realidad y necesidad prácticas,
            ββ. y deducido el concepto de libertad trascendental de estos conceptos, y aclarados los problemas a los que éste subyace,
         β. aplicado al sujeto teórico: en relación a la finalidad última del universo).

§ 1

Quien quiere saber algo, quiere que al mismo tiempo su saber tenga realidad. [1-2] Un saber sin realidad no es un saber. ¿Qué consecuencia tiene esto?

O bien nuestro saber sencillamente no tiene realidad; es una eterna circularidad, un constante transcurrir recíproco de todas las proposiciones particulares una dentro de otra, un caos, en el que ningún elemento se separa; o bien debe existir un último punto de la realidad del que todo pende, del que parta toda consistencia y toda forma de nuestro saber, que separe los elementos y describa a cada uno la esfera de su efecto progresivo en el universo.

Debe existir algo, en y a través de lo cual lo que está ahí logre existencia, todo lo que es pensado, realidad, y el pensamiento mismo, la forma de la unidad e inalterabilidad. Este algo (como podemos por ahora denominarlo provisionalmente) debería ser lo perfecto en el sistema entero del saber humano, debería estar presente hasta donde nuestro pensar y conocer últimos alcancen todavía, en el κόσμος entero de nuestro saber, y, al mismo tiempo, reinar como fundamento originario de toda realidad.

Si hay algo así como el saber, debe existir un saber al que no se llega mediante otro saber, y a través del cual únicamente todo otro saber es saber. No necesitamos presuponer una determinada clase de saber para llegar a esta premisa. Aun cuando sólo conozcamos algo, debemos conocer, cuando menos, aquello a lo que no llegamos a través de otro saber y que contiene el fundamento real de todo nuestro saber.

Lo supremo en el saber humano ya no tiene, pues, [3-5] que buscar su fundamento real en otro; no sólo es independiente de algo superior, sino que —dado que nuestro saber sólo asciende de la consecuencia al fundamento y, al revés, avanza del fundamento a la consecuencia—, debe ser lo supremo y, para nosotros, principio de todo conocimiento, irreconocible ya a través de otro principio; esto es, el principio de su ser y el principio de su conocimiento[E] deben coincidir, deben ser uno, ya que sólo puede ser pensado porque es por sí mismo, y no porque cualquier otro sea. Tiene que ser pensado sólo porque es y porque debe ser, no porque sea pensada alguna otra cosa, sino porque él mismo es pensado: su afirmación tiene que estar contenida en su propio pensar, debe engendrarse a través de su pensar mismo. Si hubiera que pensar un otro para llegar a su pensar, aquél sería más elevado que lo supremo, cosa que se contradice; para alcanzar lo supremo no necesito nada más que eso supremo mismo: lo absoluto sólo puede darse mediante lo absoluto.

Nuestra investigación comienza a ser más precisa. Originariamente no ponemos nada más que un fundamento último de la realidad de todo saber: ahora hemos determinado al mismo tiempo su ser, mediante el distintivo de que tiene que ser fundamento último y absoluto. El fundamento último de toda realidad es algo que sólo es pensable por sí mismo, es decir, mediante su ser, que únicamente es pensado en la medida en que es, en pocas palabras, en cuanto que el principio del ser y del pensar coinciden. Nuestra cuestión se deja expresar ahora de forma concreta, y la investigación tiene un hilo conductor que no podrá abandonar en adelante.

§ 2

[5-7] A un saber al que solamente puedo llegar mediante otro saber le denomino yo un saber condicionado. La cadena de nuestro saber transita de un elemento condicionado a otro; o bien el conjunto no tiene ninguna consistencia, o cabe pensar que esto continúa así hasta el infinito o debe existir un punto último del que penda la totalidad, pero, precisamente por ello, se contrapone, en lo que respecta al principio de su ser, a todo aquello que cae aún en la esfera

E. Se mantiene esta expresión, empleada aquí en el sentido más general del término, mientras ese algo que buscamos siga determinado sólo de manera problemática.

de lo condicionado, es decir, que no sólo tiene que ser incondicionado, sino absolutamente incondicionable.

Hallada la única teoría correcta sobre lo incondicionado, todas las demás deben ser determinadas *a priori*: mientras aquélla no haya sido establecida, hay que perseguir el avanzar empírico de la filosofía; que en ello estén dispuestas todas las teorías posibles quedará demostrado al final.

En cuanto la filosofía comienza a ser ciencia debe presuponer también una proposición suprema, y con ello, al menos, algo incondicionado.

Buscar lo incondicionado en el objeto, en la cosa, no puede significar buscarlo en el concepto genérico de cosa, porque que un concepto genérico no puede ser algo incondicionado salta a la vista. Así pues, esto es tanto como buscar lo incondicionado en un objeto absoluto que no es género ni especie ni individuo. (Principio del dogmatismo perfecto[8].)

Sólo lo que es cosa es al mismo tiempo objeto del conocer; él mismo es, pues, un eslabón de la cadena de nuestro saber, cae en la esfera de lo cognoscible y no puede ser, por tanto, el fundamento real de todo saber y conocer. Para llegar a un objeto como tal, debo tener ya otro objeto al que pueda contraponerse y, cuando el principio de todo saber yace en el objeto, también debo tener un nuevo principio para encontrar este principio.

Por otra parte, lo incondicionado debe (§ 1) realizarse a sí mismo, engendrarse a través de su pensar; el principio de su ser y de su pensar deben coincidir. [7-10] Un objeto solo no se realiza jamás a sí mismo; para llegar a la existencia de un objeto, debo ir más allá del concepto del objeto: su existencia no es una parte de su realidad, puedo pensar su realidad sin considerarlo a un tiempo como existente. Admitamos, por ejemplo, que Dios, en la medida en que es determinado como objeto, sea fundamento real de nuestro saber: Él, en tanto que objeto, cae también en la esfera de nuestro saber; no puede ser, por tanto, para nosotros el punto último del que pende toda esta esfera. No queremos saber lo que Dios es para sí mismo, sino lo que es para nosotros en relación a nuestro conocimiento; así y todo, Dios puede ser para sí mismo fundamento real de su saber, pero no lo es para nosotros, porque para nosotros es objeto, o sea, en la cadena de nuestro saber presupone algún fundamento que determina su necesidad.

El objeto en general se define como tal porque, en la medida en que es objeto, no es él mismo nunca su realidad; luego, sólo es objeto en cuanto que su realidad está determinada por otra cosa: en la

medida en que es objeto, presupone necesariamente algo en relación a lo cual es objeto, es decir, un sujeto.

A partir de ahora denomino sujeto a aquello que es determinable sólo como oposición, aunque también en relación a un objeto ya dado. Objeto es lo que es determinable sólo en oposición, pero también en relación a un sujeto. Si el objeto en general no puede ser lo incondicionado, porque presupone necesariamente un sujeto que determine su existir separándolo de la esfera de su mero ser pensado, el siguiente paso es buscar lo incondicionado en lo determinado por el sujeto sólo en relación a este objeto pensable o —puesto que el objeto presupone necesariamente el sujeto, y el sujeto necesariamente el objeto— en lo determinado mediante el objeto, sólo en relación a este sujeto pensable. El intento mismo de realizar lo incondicionado encierra una contradicción, que es evidente a primera vista. Precisamente, porque el sujeto sólo es pensable en relación a un objeto, y el objeto sólo en relación a un sujeto, ninguno de los dos puede contener lo incondicionado; porque ambos se condicionan mutuamente y están situados ya recíprocamente. Para determinar la relación entre uno y otro, hay que presuponer también un fundamento de determinación superior, [10-12] a través del cual ambos estén condicionados. No se puede decir que exclusivamente el sujeto condicione al objeto; dado que el sujeto es pensable sólo en relación al objeto, como el objeto sólo lo es en relación al sujeto, y si se quisiera hacer de un sujeto condicionado por un objeto, o de un objeto condicionado por un sujeto, lo incondicionado, incluso el sujeto mismo sería al mismo tiempo determinable como objeto y, en esta medida, también el intento de hacer del sujeto lo incondicionado fracasaría al igual que aquel otro llevado a cabo con el objeto absoluto.

Nuestra pregunta acerca de dónde hay que buscar lo incondicionado se esclarece progresivamente y por sí misma. Al comienzo nos preguntábamos solamente en qué objeto determinado de la esfera de los objetos hay que buscar lo incondicionado; ahora se nos muestra que no hay que buscarlo por doquier en la esfera de los objetos, ni tampoco en el sujeto que al mismo tiempo es determinable como objeto.

§ 3

La formación filosófica de las lenguas, que es todavía visible en las más originarias, es un verdadero milagro producido por el mecanismo del espíritu humano. De este modo, nuestro uso hasta ahora

involuntario de la palabra alemana «condicionar»[9], junto a sus derivados, es de hecho una excelente palabra, de la que podemos decir que contiene en sí casi todo el tesoro de la verdad filosófica. «Condicionar» significa la acción a través de la cual algo deviene cosa; condicionado, aquello que se ha hecho cosa, de lo que se deduce que nada puede ser puesto por sí mismo como cosa, esto es, una cosa incondicionada es un contrasentido. «Incondicionado» es aquello que de ninguna manera puede ser hecho cosa, que en absoluto puede llegar a ser cosa.

El problema que nos proponemos solucionar se concreta ahora en encontrar algo que de ningún modo puede ser pensado como cosa.

Lo incondicionado no puede encontrarse, pues, en la cosa en general, ni tampoco en aquello que pueda devenir cosa; es decir, tan sólo puede hallarse en el sujeto, en aquello que no puede en absoluto hacerse cosa, o sea, si existe un YO absoluto, sólo se encuentra en el Yo absoluto. El Yo absoluto, por tanto, sería determinado, en primer lugar, como aquello que nunca puede devenir objeto. Por ahora no necesitamos concretarlo más.

No se puede demostrar objetivamente, es decir, por el Yo como objeto, que exista un Yo absoluto, porque lo que precisamente debe ser demostrado es que no puede ser objeto en absoluto. El Yo, si debe ser incondicionado, debe situarse fuera de toda esfera de aquello que es demostrable objetivamente. Demostrar objetivamente que el Yo sea incondicionado, sería demostrar que es condicionado. En lo incondicionado debe coincidir el principio de su ser y el principio de su pensar. Es, sencillamente porque es; es pensado porque simplemente es pensado. Lo absoluto sólo puede existir por lo absoluto; si debe ser absoluto, debe preceder a todo pensar y representar, es decir, que sólo puede realizarse por sí mismo y no a través de demostraciones objetivas que trasciendan su concepto (§ 1). Si el Yo no se realizase por sí mismo, la proposición que expresaría su ser sería ésta: si soy, soy yo. Ya de entrada la condición de esta proposición encierra en sí lo condicionado: la condición misma no es pensable sin lo condicionado; no me puedo pensar bajo la condición de mi ser, sin pensarme ya como existente. En esta proposición la condición no condiciona lo condicionado, sino al revés, lo condicionado a la condición, esto es, se anula como proposición condicionada y se transforma en la proposición incondicionada: Soy porque soy[10].

¡Yo soy! Mi Yo posee un ser que antecede a todo pensar y representar. Es en tanto que es pensado, y es pensado porque es; por esta razón, porque se piensa a sí mismo, es y puede ser pensado. Es por-

que se piensa a sí mismo, y se piensa a sí mismo porque es. Es alumbrado, como causalidad absoluta, a través de su propio pensar. ¡Yo soy! es lo único que se manifiesta en un poder propio incondicionado. [12-14]

¡Soy porque soy! se apodera de cualquiera súbitamente. Decidle que el Yo es porque es, y no lo asimilará tan rápidamente; el Yo, sólo en la medida en que es por sí mismo e incondicionado, es al mismo tiempo incondicionable, esto es, nunca puede devenir cosa u objeto. Lo que es objeto espera recibir su existencia de algo que yace más allá de la esfera de su mero ser pensado; el Yo, por sí solo, no es nada, no es pensable sin que al mismo tiempo sea puesto su ser, porque no es pensable en absoluto más que en la medida en que se piensa a sí mismo, o sea, en cuanto que es. Tampoco podemos decir que todo lo que piensa sea, porque de este modo se determinaría lo pensante como objeto, sino solamente: yo pienso, yo soy. (De ahí se concluye que cuando convertimos en objeto lógico aquello que nunca puede ser objeto y pretendemos iniciar investigaciones al respecto, dichas investigaciones tendrán una incomprensibilidad inherente. Porque no se puede aprehender en absoluto como objeto de no venir en nuestra ayuda una intuición[11], que, dado que estamos por nuestro conocimiento ligados a objetos, nos resulta tan extraña como el Yo que nunca deviene objeto; si no, no podríamos hablar sobre ello, no nos comprenderíamos nunca los unos a los otros.)

El Yo sólo es incondicionado por sí mismo[F]. De todas formas, si es determinado como aquello que rige en el sistema completo de mi saber, [17-19] también debe ser posible un *regressus*, o sea, que debo poder elevarme de la proposición condicionada inferior a lo

F. Quizá pueda hacer más comprensible la cuestión si retomo el ejemplo que utilizaba más arriba. Dios no puede ser para mí en modo alguno fundamento real de mi saber, en tanto que es determinado como objeto, porque de este modo cae en la esfera del saber condicionado. Si, por contra, determinase a Dios no como objeto, sino como = Yo, sería evidentemente fundamento real de mi saber. Sin embargo, tal determinación de Dios es imposible en la filosofía teórica. Pero en la propia filosofía teórica, que determina a Dios como objeto, es necesaria también una determinación de su esencia como = Yo, de manera que debo aceptar que Dios sea para sí mismo fundamento real absoluto de su saber, pero no para mí, puesto que para mí Él es determinado en la filosofía teórica no simplemente como Yo, sino también como objeto, porque si Él es = Yo, no sería para sí mismo objeto, sino sólo Yo. Dicho sea de paso, como claramente se infiere de lo dicho, que la prueba ontológica de la existencia de Dios se presenta falsamente como espejismo artificial cuando, de hecho, se trata de una ilusión totalmente natural. Porque lo que puede decirse: ¡Yo!, también puede decir: ¡yo soy! Sólo que, desgraciadamente, en la filosofía teórica Dios no es determinado como idéntico a mi Yo, sino en relación a éste como objeto, y la prueba ontológica de la existencia de un objeto es un concepto contradictorio.

incondicionado, del mismo modo que debo poder descender de la proposición incondicionada a la última de la serie de condicionadas.

Se extraiga la proposición que sea de la serie de condicionadas, ésta debe conducir en el *regressus* al Yo absoluto. Volviendo a alguno de los ejemplos anteriores, el concepto de sujeto debe conducir al Yo absoluto. Si no existiera un Yo absoluto, el concepto de sujeto, esto es, el concepto de un Yo condicionado por un objeto, sería el concepto supremo. Puesto que el concepto de objeto contiene una antítesis, tiene que ser originariamente determinado en oposición a otro que excluya absolutamente su concepto; no puede ser, por tanto, determinable simplemente en oposición al sujeto, que sólo es pensable en relación a un objeto y no por exclusión del mismo: tiene que dirigir el concepto mismo de objeto, y el único concepto pensable en relación a éste de sujeto, a un absoluto que se opone a todo objeto, que excluye todo objeto. [19-21] Supongamos un objeto originariamente puesto, sin que haya un Yo absoluto precediendo todo otro poner: este objeto originario no puede ser determinado como objeto, es decir, como contrapuesto al Yo, porque lo que no está puesto no puede contraponerse a nada. Entonces, un objeto puesto antes de todo Yo no sería un objeto, esto es, el supuesto se anula por sí mismo. O supongamos que se trata de hecho de un Yo, pero anulado ya por el objeto, es decir, un sujeto puesto originariamente: la suposición se destruye entonces sin cesar, puesto que si no hay un Yo absoluto, éste no puede ser anulado, y si no hay un Yo previo a todo objeto, tampoco hay un objeto a través del cual el Yo pueda ser puesto ya como anulado. (Imaginemos una cadena del saber que esté totalmente condicionada y que reciba consistencia sólo de un punto incondicionado superior. Lo condicionado en la cadena sólo puede ser pensado, suponiendo la condición absoluta, o sea, lo incondicionado. Así pues, lo condicionado no puede ser puesto como tal antes de lo incondicionado [incondicionable], sino a través de y en contraposición a ello. Dado que sólo es puesto como condicionado, únicamente es pensable mediante lo que no es cosa, es decir, lo incondicionado.) El objeto es determinable originariamente sólo en oposición al Yo absoluto, esto es, como lo meramente contrapuesto al Yo, como No-Yo; y los conceptos de sujeto y objeto son los oriundos del Yo absoluto e incondicionable.

Una vez definido el Yo como lo incondicionado en el saber humano, cabe determinar el contenido de todo saber mediante el Yo mismo y a través de la contraposición al Yo: de este modo, se pueden esbozar *a priori* todas las teorías posibles acerca de lo incondicionado.

Si el Yo es lo absoluto, aquello que no es el Yo sólo se puede determinar en oposición al Yo, o sea, bajo el presupuesto del Yo, y es una contradicción un No-Yo puesto absolutamente como tal, no como contrapuesto al Yo. [21-23] Si no se presupone el Yo como lo absoluto, el No-Yo puede ser puesto precediendo a todo Yo o simultáneamente con él. No hay una tercera posibilidad.

Ambos extremos son el dogmatismo y el criticismo. El principio del dogmatismo lo constituye un No-Yo que precede a todo Yo; el principio del criticismo, un Yo anterior a y por exclusión de todo No-Yo. Entre ambos se encuentra el principio de un Yo condicionado por un No-Yo o, lo que es lo mismo, de un No-Yo condicionado por un Yo.

1) El principio del dogmatismo se contradice constitutivamente (§ 2), porque presupone una cosa incondicionada, es decir, algo que no es una cosa. No ganamos con el dogmatismo otra cosa (primera exigencia de toda verdadera filosofía) que lo que no es Yo llegue a ser Yo y que lo que es Yo devenga No-Yo, como ya era el caso en Spinoza. Sin embargo, ningún dogmático ha demostrado todavía que un No-Yo pueda otorgarse realidad y que pueda significar algo más allá de la mera contraposición a un Yo absoluto. Tampoco Spinoza ha demostrado nunca que lo incondicionado pueda o tenga que residir en el No-Yo; más bien sitúa a éste, mediante su concepto inducido de Absoluto, justamente en un objeto absoluto, como si presupusiese en cierto modo que todo aquel que hubiese colocado una vez en su sitio el concepto de lo incondicionado inferiría por sí mismo que éste debería ser puesto necesariamente en un No-Yo. Con ello, al haber presupuesto, que no demostrado, esta premisa, ha verificado la obligatoriedad de la consecuencia más cabalmente que ninguno de sus oponentes[12]. Entonces se manifiesta de pronto que, *nuevamente contra su voluntad, mediante el mero poder de* su consecuencia, que no remite a ninguna consecuencia de proposiciones fundamentales aceptadas, ha elevado el No-Yo al Yo y rebajado el Yo al No-Yo. *En su pensar el mundo, éste ya no es mundo, el* objeto absoluto, jamás objeto; [23-26] ninguna intuición sensible, ningún concepto, alcanzan su propia sustancia, que sólo se le hace presente en su *infinitud* a la intuición intelectual. Su sistema puede

sustituir, dondequiera y en toda nuestra investigación, la posición del dogmatismo perfecto en general. Ningún filósofo fue tan audaz como él en reconocer el malentendido: reconocerlo y llegar a la meta hubieran sido para él una y la misma cosa. No hay reproche más insufrible que el que tan a menudo se le ha hecho de presuponer la idea de la sustancia absoluta de manera arbitraria e incluso mediante una explicación verbal inconsistente. Pero siempre es más fácil derribar un sistema entero a través de una pequeña observación gramatical que concentrarse en su fundamento último que, si bien puede estar equivocado, debe poderse descubrir en algún lugar del espíritu humano. El primero que advirtió que el error de Spinoza no radica en esa idea, sino en que él la sitúa fuera del Yo, le entendió, encontrando el camino hacia la ciencia.

§ 5

2) El sistema que parte del sujeto, esto es, del Yo pensado sólo en relación a un objeto, que no es dogmatismo ni criticismo, se contradice en su principio, por cuanto es un principio supremo, tanto como el dogmatismo. No obstante, merece la pena el esfuerzo de rastrear el origen de este principio.

Presupongamos —quizá algo apresuradamente— que el principio supremo de toda filosofía tenga que expresar un hecho. Si se entiende por hecho, contempladas todas las posibles acepciones, algo que yace fuera del puro, absoluto Yo (es decir, en la esfera de lo condicionado), surge necesariamente la cuestión de cuál ha de ser el principio de dicho hecho; si un fenómeno o una cosa en sí, es la siguiente pregunta, que, al haber estado una vez en el mundo de los objetos, cabe formularse. [26-28] De ser un fenómeno, ¿cuál podría ser el principio de este fenómeno? (por ejemplo, cuando se propuso la representación[13], que sólo es fenómeno, como principio de toda filosofía). Nos encontramos nuevamente un fenómeno, ¿y así hasta el infinito? ¿O se quiere que este fenómeno, que debería ser el principio del hecho, no presuponga ningún otro fenómeno? ¿O una cosa en sí? Permítasenos contemplar el asunto más de cerca.

La cosa en sí es el No-Yo previo a todo Yo. (La especulación exige lo incondicionado. Si se resuelve la pregunta acerca de dónde radica lo incondicionado, para unos en el Yo, para los otros en el No-Yo, los sistemas de ambos deben avanzar parejos: lo que el uno afirma del Yo, debe afirmarlo el otro del No-Yo y al revés: en pocas palabras, todas sus premisas deben poder intercambiarse, cuando se

toma en una en lugar del Yo el No-Yo, en la otra, en lugar del No-Yo el Yo: allí donde esto no se pueda hacer sin perjuicio del sistema, es que uno de ambos ha sido incoherente.) El fenómeno es el No-Yo condicionado por el Yo.

Si el principio de toda filosofía fuera un hecho, y el principio de éste una cosa en sí, entonces todo Yo queda anulado, ya no existe un Yo puro, ni libertad, ni realidad, nada más que negación en el Yo. El Yo es anulado en origen cuando un No-Yo es puesto absolutamente, así como viceversa, cuando el Yo es puesto absolutamente, todo No-Yo es originariamente anulado y puesto como simple negación. (El sistema que parte del sujeto, es decir, del Yo condicionado, debe presuponer necesariamente una cosa en sí, que sólo aparecerá en la representación, esto es, como objeto, sólo en relación al sujeto; brevemente: se cae en un realismo que es el más inconcebible e inconsecuente de todos.)

Si el principio último de aquel hecho fuera un fenómeno, se anularía inmediatamente a sí mismo como principio supremo; porque un fenómeno incondicionado es una contradicción, y todos los filósofos que hicieron de un No-Yo [28-30] principio de su filosofía, elevaron éste a un No-Yo absoluto, independiente de todo Yo, es decir, a una cosa en sí.

Resultaría extraño escuchar de boca de tales filósofos, que defienden una libertad del Yo, la afirmación de que el principio de toda filosofía tiene que ser un hecho, aunque cupiera realmente suponer que hubieran pensado, como la inmediata consecuencia de esa aseveración, aquella otra de que el principio de toda filosofía debería ser un No-Yo.

(Esta consecuencia resulta necesaria. Dado que el Yo existe sólo como sujeto, o sea, condicionado, no puede ser puesto como principio. Entonces tiene que ser determinado, o bien con este principio, en cuanto que debe ser el más altamente probable, anulando así toda filosofía como ciencia incondicionada, o bien, presuponiendo el objeto como original e independiente de todo Yo, siendo el Yo susceptible de ser puesto sólo en oposición a algo absoluto, es decir, como nada absoluta.)

Estos filósofos sólo querían en realidad el Yo, y no un No-Yo, como principio de la filosofía, pero el concepto, de hecho, no podía ser por ello rechazado. Para intentar superar el dilema ante el que se hallaban, tuvieron que elegir el Yo, pero no el absoluto, sino el empírico-condicionado como el principio de toda filosofía. ¿Qué podía encontrarse más a la mano? Ya tenían un Yo como principio de la filosofía; su filosofía no era un dogmatismo, pero al mismo tiem-

po tenían un hecho, porque quién puede negar que el Yo empírico sea principio de un hecho.

Evidentemente sólo pudieron contentarse con esto un tiempo. Porque, considerando la cosa más de cerca, o no se había ganado nada, o se tenía nuevamente un No-Yo como principio de la filosofía. Salta a la vista que es lo mismo partir del Yo condicionado por el No-Yo, como del No-Yo condicionado por el Yo. El Yo condicionado por el No-Yo es algo en lo que el dogmatismo, aunque más tarde, acaba cayendo, algo a lo que toda filosofía conduce. [30-32] Todos los filósofos deberían también explicar el Yo condicionado por el No-Yo de la misma manera, si no hubieran formulado antes de este hecho algo más elevado, sobre lo cual todos coinciden secretamente, como condición (fundamento explicativo) del Yo y del No-Yo condicionados: lo que ya no puede ser de otra manera que como un absoluto No-Yo no condicionado por el Yo, o como un (absoluto) Yo no condicionado por un No-Yo. En la medida en que el sujeto fue situado como principio de la filosofía, el Yo fue ya anulado; por tanto, si se quisiera ser consecuente, habría que rechazar las demás determinaciones de esta proposición fundamental, o sea, toda la filosofía, o aceptar un absoluto No-Yo, es decir, el principio del dogmatismo: en conclusión, una vez más, un principio que se contradice a sí mismo (§ 4). Resumiendo: el principio, si ha de ser lo más elevado, debería toparse, se dirija hacia dondequiera, con contradicciones que sólo pueden ser parcialmente disimuladas mediante incongruencias y demostraciones precarias. Y si los filósofos se hubieran puesto de acuerdo sobre este principio como lo supremo, habría surgido la paz en el mundo filosófico; porque acerca del mero análisis del mismo habría resultado fácil coincidir, y si uno hubiera ido más allá e intentado explicar sintéticamente el hecho analizado por una determinación del Yo a través del No-Yo y del No-Yo a través del Yo, habría roto el consenso y supuesto un principio más elevado.

Nota. Este intento de elevar el Yo empírico-condicionado (presente en la conciencia) a principio de la filosofía ha sido llevado a cabo, como es bien conocido, [32-37] por Reinhold. Se demostraría muy poca comprensión de la marcha necesaria de todas las ciencias si no se citase este ensayo con la debida consideración, aun cuando la filosofía ya ha avanzado más. No estaba destinado a solucionar el verdadero problema de la filosofía, pero sí a plantearlo de manera más concreta, y cómo ignorar el enorme efecto que un planteamiento concreto del punto de discusión tiene que provocar precisamente

en esta filosofía, donde esta determinación, por lo general, es sólo posible mediante una mirada complacida a la verdad demasiado evidente. Tampoco el autor de la *Crítica de la razón pura* supo hacer otra cosa, en su intento de allanar la desavenencia no sólo entre los filósofos, sino en la filosofía misma, que determinar, en una cuestión omnímoda, la clave verdadera que subyacía a la disputa, que expresó de la siguiente manera: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?[14] Se mostrará en el curso de esta investigación que esta interrogación, expuesta en su máxima abstracción, no es otra que la de cómo logra el Yo absoluto salir de sí mismo y contraponerse un No-Yo. Es natural que el problema fuera malentendido mientras no se formuló en su máxima abstracción, al igual que su respuesta. El mayor favor que una cabeza pensante puede hacerse es, obviamente, formular el problema en una abstracción superior y preparar así, de un modo más seguro, su respuesta. El autor de la *Teoría de la capacidad representativa* lo ha logrado al establecer la proposición fundamental de la conciencia[15]; con él hemos ascendido el último escalón de la abstracción, sobre el que hay que erguirse para llegar a aquello superior a toda abstracción[16].

§ 6

El sistema perfecto de la ciencia parte del Yo absoluto, que excluye toda oposición. Éste, como lo Uno incondicionable, condiciona el ciclo entero del saber, describe la esfera de todo lo pensable, domina en todo el sistema de nuestro saber como la realidad absoluta y omnímoda. Sólo mediante un Yo absoluto, justamente en la medida en que está puesto de un modo absoluto, se le puede oponer un No-Yo, con lo que se hace posible la filosofía; porque la labor de la filosofía teórica y práctica no es más que la resolución del conflicto entre el Yo puro y el Yo empírico-condicionado[G]. Aquélla progresa, para solventar el conflicto, de síntesis en síntesis hasta aquélla suprema, en la que Yo y No-Yo son puestos como idénticos (Dios),

G. La palabra «empírico» se toma habitualmente en un sentido en absoluto restrictivo. «Empírico» es todo lo que está enfrentado al puro Yo o se encuentra en general en relación a un No-Yo; asimismo, la originaria oposición de un No-Yo, fundada en el Yo mismo, y mediante cuya acción aquél es posible. «Puro» es aquello que, sin relación alguna a objetos, tiene valor. «Experimentable», aquello que se hace posible solamente a través de objetos. «*A priori*», aquello que es posible únicamente en relación a objetos (aunque no a través de ellos). «Empírico», aquello mediante lo cual los objetos son posibles.

donde, dado que la razón teórica se agota en múltiples contradicciones, irrumpe la filosofía práctica, no tanto para deshacer el nudo, como para, por exigencia absoluta, desintegrarlo.

Por tanto, si el principio de toda filosofía fuese el Yo empírico-condicionado (donde dogmatismo y criticismo coinciden en lo fundamental), no resultaría explicable espontaneidad ninguna del Yo, teórica ni práctica. [37-39] El Yo teórico tiende a poner el Yo y el No-Yo como idénticos, es decir, elevar el No-Yo a la forma del Yo; el práctico aspira a la unidad pura, con exclusión de todo No-Yo; ambos lo hacen sólo en la medida en que el Yo absoluto posee causalidad absoluta e identidad pura. El principio último de la filosofía no puede residir, de ninguna manera, fuera del Yo absoluto, no puede ser fenómeno ni cosa en sí.

El Yo absoluto no es un fenómeno, puesto que el concepto mismo de absoluto lo contradice; pero no es fenómeno ni tampoco cosa en sí, porque no es cosa alguna, sino absolutamente Yo, es simple Yo que excluye todo No-Yo.

El punto último, del que pende todo nuestro saber y la serie entera de lo condicionado, no puede ser condicionado por nada más. La totalidad de nuestro saber no tendría consistencia alguna si no estuviera respaldado por algo que se sustenta a sí mismo; y esto no es más que aquello real efectivo gracias a la libertad. El inicio y el fin de toda filosofía es libertad[17].

§ 7

Hasta el momento hemos caracterizado el Yo como aquello que no puede ser objeto para sí mismo y, para algo exterior a él, ni objeto ni no-objeto, es decir, nada; o sea, algo que, a diferencia de los objetos, no recibe realidad de algo que yace fuera de su esfera, sino que se sustenta a sí mismo. Este concepto del Yo es también el único que nos lo describe como lo absoluto, y toda nuestra investigación consistirá a partir de ahora en su mero desarrollo.

Si el Yo no es idéntico a sí mismo, si su forma originaria no es la forma de la pura identidad, todo lo que aparentemente hemos ganado hasta ahora volvería a quedar en suspenso, ya que el Yo es solamente porque es. De no ser pura identidad, es decir, eso mismo que es, no podría ponerse a sí mismo, es decir, [39-41] que podría ser también, siendo lo que no es. Pero el Yo o no es de ninguna manera o es por sí mismo. De este modo, la forma originaria del Yo ha de ser pura identidad.

Sólo aquello que es por sí mismo se concede a sí mismo la forma de la identidad, ya que únicamente aquello que es de un modo absoluto, porque es, está condicionado según su ser mismo por la identidad, es decir, por sí mismo; por el contrario, la existencia de todo otro existente no queda determinada simplemente por su identidad, sino mediante algo externo. No habría nada idéntico a sí mismo de no existir algo que es solamente por sí mismo, cuya identidad es la única condición de su ser; puesto que tan sólo lo que es por su identidad confiere identidad a todo lo que es; sólo en un absoluto, puesto por su propio ser como idéntico, puede alcanzar todo lo que es la unidad de su ser. Cómo cabría poner algo, si todo lo que es susceptible de ser puesto fuera voluble y no se reconociera nada incondicionado ni inmutable, en lo que y a través de lo cual todo lo susceptible de ser puesto adquiriese estabilidad e inmutabilidad; qué podría significar poner algo si todo poner, todo existir, toda realidad efectiva se dispersara incesantemente en lo infinito, y no existiera un lugar común de unidad y permanencia, que no hubiera adquirido identidad absoluta de otro sino de sí mismo, simplemente de su ser, para reunir los destellos de la existencia en el centro de su identidad y congregar en la órbita de su poder todo lo que está puesto.

Solo el Yo confiere, a todo lo que es, unidad y consistencia; toda identidad incumbe sólo a lo puesto en el Yo y solamente en la medida en que está puesto en el Yo.

Por consiguiente, toda forma de la identidad (A = A) sólo está fundamentada en el Yo absoluto. Si esta forma (A = A) precediera al propio Yo, A no podría expresar lo que está en el Yo, sino lo que está puesto fuera de él; de este modo, dicha forma devendría forma de los objetos, e incluso el Yo permanecería bajo ella, como un objeto determinado por ella. El Yo no sería absoluto, sino condicionado y subordinado, como subespecie única, al concepto genérico de los objetos ([41-43] a las modificaciones del mero No-Yo, absoluto e idéntico).

Dado que el Yo es puesto como absoluta identidad, según su propia esencia y a través de su mero ser, no importa que la premisa superior se exprese como sigue:

Yo soy yo, o: Soy.

§ 8

El Yo no se deja determinar de otro modo más que en la medida en que es incondicionado, porque justamente por su incondicionalidad

es Yo y no puede devenir en absoluto cosa. Queda agotado cuando su incondicionalidad se extingue. Dado que él es por su incondicionalidad, quedaría en esta medida anulado si cualquiera de sus posibles predicados fuesen pensables de otro modo que por su incondicionalidad; es decir, que la contradijesen o presupusiesen algo más elevado en lo que ambos, lo incondicionado y el predicado presupuesto, se uniesen.

La esencia del Yo es libertad, es decir, que no es pensable de otro modo, en tanto que se pone a sí mismo desde su propio poder absoluto, no como cosa sino como simple Yo. Esta libertad se deja determinar positivamente, porque no queremos atribuir libertad a ninguna cosa en sí, sino al puro Yo, autopuesto, presente por sí mismo y excluyente de todo No-Yo. Al Yo no le corresponde una libertad objetiva, porque no es un objeto; cuando queremos determinar al Yo como objeto, circunscribiéndolo a la esfera más limitada y bajo las condiciones del cambio, su libertad y autonomía desaparecen. [43-45] El objeto es posible a través del objeto y sólo en la medida en que está sujeto a condiciones; la libertad es sólo por sí misma y abarca lo infinito.

No somos más legos por lo que respecta a la libertad objetiva que en relación a cualquier concepto que se contradice a sí mismo. No es ignorancia la incapacidad de pensar la contradicción. Por lo tanto, esa libertad del Yo se deja también determinar positivamente. Esta libertad no es para el Yo ni más ni menos que el poner incondicionado de toda realidad en sí mismo mediante su propio poder absoluto. Es determinable de forma negativa como totalmente independiente, e incluso, como radicalmente incompatible con todo No-Yo.

¿Reclamáis, vosotros, que dicha libertad os sea conocida? Sin embargo, ¿tenéis en cuenta también que sólo a través de ella es posible vuestra conciencia, y que la condición no puede estar contenida en lo incondicionado? Aunque sea, ¿habéis columbrado que el Yo, en cuanto aparece a la conciencia, ya no es absoluto Yo puro, que no existe objeto alguno para el Yo absoluto y que, ni mucho menos, puede devenir objeto? La autoconciencia presupone el peligro de perder el propio Yo. No es un acto libre de lo inmutable, sino un impulso obstinado del Yo mudable que, condicionado por el No-Yo, anhela salvar su identidad y, en la corriente arrebatadora del cambio, asirse de nuevo[H]; (¿o quizá os sentís libres en la autoconcien-

H. El carácter de la finitud consiste en no poder poner nada sin, al mismo tiempo, oponérselo. Esta forma de la contraposición es originariamente la contraposición del No-Yo. Es necesario para el Yo finito que, en tanto que se pone como

cia?). Pero este impulso del Yo empírico, [45-48] y la conciencia surgida del mismo, no sería posible sin la libertad del Yo absoluto, y la libertad absoluta es necesaria igualmente como condición de la representación que como condición de la acción. Porque vuestro Yo empírico jamás anhelaría salvar su identidad si el absoluto no fuese puesto originariamente por sí mismo, mediante un poder absoluto, como pura identidad.

Si pretendéis alcanzar esta libertad como objetiva, [48-50] y con ello percibirla o contradecirla, vuestro propósito será siempre erróneo, puesto que ésta consiste precisamente en que excluye todo No-Yo.

El Yo no puede ser dado por un mero concepto, ya que los conceptos sólo son posibles en la esfera de lo condicionado, de los objetos. De ser el Yo un concepto, debería existir algo superior en lo que adquiriera su unidad, algo inferior donde alcanzara su multiplicidad, brevemente: el Yo estaría condicionado sin excepción. Por ello, el Yo sólo puede ser determinado en una intuición. Pero el Yo es Yo solamente en la medida en que no puede ser determinado por ningún objeto, por tanto, no puede ser determinable por ninguna intuición sensible, sino sólo por una que no intuya objeto alguno, que no sea sensible en absoluto, esto es, en una intuición intelectual. Allí donde hay objeto, hay intuición sensible, y viceversa. Donde no hay objeto alguno, es decir, en el Yo absoluto, no hay intuición sensible, no hay intuición alguna sino intuición intelectual. El Yo se determina a sí mismo en la intuición intelectual como mero Yo.

absolutamente igual a sí mismo, simultáneamente, se oponga a todo No-Yo, lo que no es posible sin poner el No-Yo mismo. El Yo infinito excluiría todo opuesto sin contraponérselo; identificaría todo consigo mismo, por tanto, allí donde él pusiera, no pondría más que su propia realidad: no existiría en él ningún anhelo de salvar su identidad, por consiguiente, ninguna síntesis de la multiplicidad, ninguna unidad de la conciencia, etc. Por ello, el Yo empírico sólo está determinado por la oposición originaria, fuera de esto, absolutamente por nada. Su realidad efectiva como Yo empírico no se la debe a sí mismo, sino única y exclusivamente a su limitación por un No-Yo. No se manifiesta a través del «Yo soy», sino del «Yo pienso», o sea, que no es por su mero ser, sino en la medida en que piensa algo, en que piensa objetos. A fin de salvar la identidad originaria del Yo, la representación del Yo idéntico debe acompañar siempre a cualquier otra representación, para, de este modo, poder pensar la multiplicidad misma en relación a la unidad. El Yo empírico sólo existe por y en relación a la unidad de las representaciones, fuera de éstas no tiene ninguna realidad en sí mismo, sino que desaparece, de igual manera que se anulan los objetos y la capacidad de su síntesis. Su realidad como Yo empírico es determinada por algo externo a él, por los objetos; su ser no es determinado de forma absoluta, sino mediante formas objetivas, es decir, como existente. No obstante, es sólo en el Yo infinito, y por él, ya que los simples objetos no podrían producir la representación del Yo como principio de su unidad.

Sé perfectamente que Kant ha negado toda intuición intelectual; pero también sé dónde lo ha hecho: en una investigación[18] que da siempre por sentado el Yo absoluto y que, a partir de elevados principios supuestos, sólo determina el Yo empírico condicionado y el No-Yo en la síntesis con el Yo. También sé que esta intuición intelectual, tan pronto se pretende equiparar a la sensible, hace incomprensible que pueda comparecer como libertad absoluta a la conciencia, puesto que la conciencia presupone un objeto, pero la intuición intelectual sólo es posible en tanto que no tiene objeto alguno. El intento, pues, de desvirtuarla por la conciencia es tan erróneo como el intento de conferirle por ella realidad objetiva, que no significaría otra cosa que cancelarla absolutamente[19].

El Yo es sólo por su libertad, por lo tanto, todo lo que afirmemos del Yo puro debe estar determinado por su libertad.

§ 9

El Yo es radicalmente unidad, puesto que, de ser multiplicidad, [50-52] no sería por su propio ser, sino por la realidad de sus partes. Si estuviera determinado no por sí mismo, por su mero ser (esto es, que no fuera en absoluto), sino por todas y cada una de las partes de su multiplicidad, y una de ellas se anulase, se cancelaría a sí mismo (en su totalidad), lo que contradice el concepto de su libertad (§ 8): el Yo no puede contener multiplicidad, sino que debe ser unidad absoluta, nada más que Yo.

Donde hay incondicionalidad, determinada por la libertad, hay Yo. El Yo es por tanto evidentemente uno. De existir muchos Yoes, debería haber un Yo fuera del Yo, de modo que los diferentes Yoes se diferenciasen en algo. Sólo el Yo es condicionado por sí mismo, y determinable en la intuición intelectual; tiene que ser idéntico consigo mismo (no determinable mediante el número), con lo que el Yo fuera del Yo coincidiría con éste y no sería en modo alguno diferenciable de aquél. Por tanto, el Yo sólo puede ser uno. (Si el Yo no fuese uno, el motivo para que existiesen múltiples Yoes no estaría en la esencia misma del Yo, dado que ésta no es determinable en modo alguno como objeto (§ 7), sino fuera del Yo, lo que significaría que el Yo mismo se anularía (ibid.). El puro Yo es siempre el mismo, Yo siempre = Yo. Donde se encuentra un atributo del Yo, allí se encuentra el Yo, porque los atributos del Yo no pueden ser distintos unos de otros, puesto que todos son determinados (todos infinitamente) mediante la misma incondicionalidad. Por-

que, que sean determinados como diferentes unos de otros, o mediante el mero concepto, es imposible, dado que el Yo es la unidad absoluta, y que lo sean a través de algo externo a ellos, con lo que perderían su incondicionalidad, resulta todavía más incongruente; el Yo es en cualquier caso el Yo, que llena, si se puede expresar así, toda la infinitud.

Aquellos que no conocen más Yo que el empírico (que es incomprensible sin el presupuesto de un Yo puro), que no se han elevado nunca a una intuición intelectual de su mismidad, podrían quizá encontrar absurda esta proposición según la cual el Yo [52-55] es sólo uno; porque, que el Yo sea multiplicidad debe ser demostrado por la ciencia en su totalidad. (Imaginad una esfera infinita [una esfera infinita es necesariamente sólo una], y, en ésta, esferas finitas, tantas como queráis. Éstas son sólo posibles en el Uno infinito; negad aquéllas, de este modo sólo habrá una esfera.) A éstos les parece necesario, según su habitual costumbre de pensar únicamente en el yo empírico, que haya muchos Yoes, que mutuamente son unos para otros Yo y No-Yo, sin considerar que un Yo puro sólo es pensable a través de la unidad de su esencia.

Estos partidarios del Yo empírico tampoco podrán pensar la pura unidad absoluta (*unitas*), porque allí donde se habla de unidad absoluta, sólo pueden pensar en la unidad empírica, derivada (del concepto del entendimiento perceptible a través del esquema de número).

Para el Yo resulta tan inapropiada la unidad en sentido empírico (*unicitas*) como la multiplicidad. El Yo se encuentra completamente fuera de la esfera de la determinación de este concepto; no es uno ni muchos en el sentido empírico, es decir, que ambos contradicen su concepto. Su concepto no reside solamente fuera de toda determinación por medio de estos conceptos, sino que se encuentra en una esfera completamente opuesta. Donde se habla de unidad numérica, se presupone algo en referencia a lo cual se piensa lo numéricamente único como tal; se presupone un concepto genérico, bajo el que se concibe lo único de su clase; no obstante, resta aún la posibilidad (real y lógica) de que no sea lo único, esto es, que sea uno según su existencia, mas no según su esencia. Precisamente el Yo no es uno según su existencia [55-57] (lo que no le corresponde en absoluto), sino según su mero, su puro ser; tampoco puede ser pensado nunca en relación a algo superior, ni puede quedar subsumido a un concepto genérico. El concepto en general es lo que comprende la multiplicidad en la unidad: el Yo, por tanto, no puede ser un concepto puro, ni abstracto, porque no es una unidad

omnímoda ni comprehensiva, sino absoluta. Por consiguiente, no es género, ni clase ni individuo, porque género, clase e individuo sólo son pensables en relación a la multiplicidad. Quien entienda el Yo como concepto, o pueda predicar de él la unidad o la multiplicidad numéricas, no sabe nada del Yo. Quien lo quiera convertir en un concepto demostrable, ya no puede seguir considerándolo lo incondicionado, porque lo absoluto ya no puede ser mediado, es decir, ya no puede caer en el dominio de los conceptos demostrables, puesto que lo demostrable presupone algo ya demostrado, o lo absolutamente indemostrable. Por tanto, quien pretenda demostrar lo absoluto, lo estará entonces negando y, con ello, toda libertad, toda identidad absoluta, etc.

Nota. También cabría invertir la cuestión: «Justamente porque el Yo no es algo universal, no puede devenir principio de la filosofía».

Si la filosofía debe partir de lo incondicionado, como ahora suponemos, no puede partir de nada universal, porque lo universal está condicionado por lo concreto, y sólo es posible en relación a un saber condicionado (empírico). Por esta razón, el sistema más consecuente del dogmatismo, el spinozista, se declara contrario, sobre todo, a que la sustancia absoluta se entienda como *ens rationis*, como concepto abstracto. Spinoza sitúa lo incondicionado en el absoluto No-Yo, pero no en un concepto abstracto o en la idea de mundo, ni tampoco en una única cosa existente; más bien se declara contrario[1],

1. Véanse algunos pasajes de Jacobi sobre la doctrina de Spinoza en pp. 179 ss. También algunos más, sobre todo en su *Ethica*, Lib. II, Prop. XL Schol. y p. 467 de sus Cartas, donde dice: «Cum multa sint, quae nequaquam in *imaginatione*, sed solo *intellectu* assequi possumus, qualia sunt *Substantia*, *Aeternitas* et al. si quis talia ejusmodi notionibus, quae duntaxat auxilia imaginationis sunt, explicare conatur, nihilo plus agit, quam si det operam, ut sua imaginatione insaniat»[20]. Para entender este pasaje hay que saber que él concibió los conceptos abstractos como meros productos de la imaginación. Los términos trascendentales (tal como denomina los términos *ens, res*, etc.), dice él, surgen de que el cuerpo sólo es capaz de recibir una determinada cantidad de impresiones y, por tanto, cuando es impresionado por demasiadas, el alma no puede imaginarlas de ninguna otra manera que confusamente y sin distinción, todas juntas bajo un mismo atributo. Del mismo modo explica los conceptos universales, *v. gr.* hombre, animal, etc. Consúltese el pasaje indicado de la *Ethica* y, en concreto, su ensayo *De intellectus emendatione* en las *Opp. Post.*[21]. El grado inferior de conocimiento es, según él, la mera imaginación de las cosas concretas; el superior, la pura intuición intelectual de los atributos infinitos de la sustancia absoluta, y el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas que surge de ella. Esto es la cúspide de su sistema. La mera y confusa imaginación es, para él, el origen de todos los errores; la intuición intelectual de Dios, el origen de toda verdad y perfección en

con una especie de apasionamiento [57-60] —si se puede usar de otra manera esta expresión de Spinoza[22]—, y afirma que, quien nombre a Dios uno en el sentido empírico o lo tenga por un simple abstracto, no tiene ni idea acerca de su esencia. Quizá no se entienda cómo el No-Yo pueda residir fuera de toda determinación numérica, pero, de hecho, Spinoza no pone lo incondicionado en el No-Yo, sino que hizo del No-Yo un Yo en el momento en que lo elevó al absoluto.

Sostener que Leibniz partiera del concepto genérico de cosa en general es algo que requeriría una investigación más detallada de la cuestión, para lo que éste no es lugar. Sin embargo, sí es cierto que sus discípulos partieron de este concepto[23], fundando, así, un sistema de dogmatismo imperfecto.

(Pregunta: ¿Cómo se explican entonces las mónadas y la armonía preestablecida? Del mismo modo que, debido al criticismo, la razón teórica concluye que el Yo deviene = No-Yo, según el dogmatismo, debería concluir, por contra, que el No-Yo deviene = Yo. La razón práctica, debido al criticismo, [60-62] debe encaminarse al restablecimiento del Yo absoluto; debido al dogmatismo, al del absoluto No-Yo. Sería interesante esbozar un sistema consecuente del dogmatismo. Quizá todavía sea posible.)

«... El mayor mérito del filósofo no es proponer conceptos abstractos e hilvanar con ellos sistemas. Su fin último es el puro ser absoluto; su mérito supremo es descubrir y desvelar aquello que ya no se deja explicar, desarrollar ni reducir a conceptos, brevemente: lo indisoluble, lo inmediato, lo simple.»

§ 10

El Yo comprende todo ser, toda realidad. De existir una realidad fuera del Yo, ésta debería coincidir o no con la realidad puesta en el Yo. Así, toda realidad del Yo está determinada por su incondicionalidad; no tiene realidad más que en la medida en que está puesto de manera incondicionada. [62-65] De haber una realidad fuera del Yo que coincidiera con la realidad del Yo, aquélla debería poseer tam-

el sentido más amplio de la palabra. «Quid —dice en el segundo libro de su *Ethica*, Prop. XLIII Schol.—, quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane, sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, ita veritas norma sui et falsi est.» ¿Qué recorre la sosegada felicidad de estas palabras, el *En kai pan* de nuestra vida mejor?

bién incondicionalidad. Entonces, el Yo contiene toda su realidad exclusivamente por su incondicionalidad; por tanto, una realidad del Yo que estuviera situada fuera de él debería a la vez poseer toda su realidad, es decir, habría un Yo fuera del Yo, lo que (§ 9) resulta incongruente. Pero si esta realidad externa al Yo se opusiera a la realidad de éste, al ponerla devendría una realidad en el Yo y, dado que el Yo no es más que unidad, el Yo mismo sería anulado, lo que es incoherente. (Hablamos del Yo absoluto. Éste debe ser la sustancia de toda realidad, y toda realidad le debe ser equiparada, o sea, ser su realidad. Debe contener los datos, la materia absoluta de la determinación de todo ser, de toda posible realidad.) Si quisiéramos anticipar objeciones, también deberíamos anticipar respuestas. Nuestra propuesta sería fácilmente refutada tanto si fuera pensable un No-Yo antepuesto a todo Yo, como si fuera realizable el No-Yo, enfrentado originaria y absolutamente al Yo, como absoluto No-Yo, brevemente: si la realidad de la cosa en sí fuera demostrable en la filosofía actual; porque, entonces, toda realidad originaria recaería en el No-Yo.

O bien, en efecto, la cosa en sí sería el No-Yo antepuesto a todo Yo; sólo que ya ha sido demostrado que un No-Yo antepuesto a todo Yo no tiene en modo alguno realidad, de hecho, ni siquiera se puede pensar, porque no se realiza, como sí, en cambio, lo hace el Yo, y sólo es pensable en oposición al Yo y, precisamente, no al Yo condicionado [65-66] (porque éste es únicamente el correlato del objeto), sino al Yo absoluto.

O bien, la cosa en sí sería el No-Yo absolutamente opuesto al Yo, como mera oposición, en su finitud. De hecho, es correcto que el No-Yo es opuesto, absoluta y simplemente como tal, al Yo[J], por lo que

J. En la medida en que el No-Yo se opone originariamente al Yo, presupone de forma necesaria el Yo. Sin embargo, la oposición misma ocurre de modo absoluto, al igual que la posición del Yo: pero, por ello, lo absolutamente opuesto a la realidad es necesariamente absoluta negación. Que el Yo se oponga un No-Yo es tan infundamentable como el hecho de que se ponga a sí mismo, ya que lo uno implica de inmediato lo otro. El poner del Yo es un oponerse absoluto, es decir, negar aquello que es No = Yo. No obstante, nada puede ser opuesto originariamente de modo absoluto, y mucho menos, aunque de hecho ocurre, sin que antes algo esté ya puesto absolutamente. La segunda proposición fundamental de la ciencia, que opone el No-Yo al Yo de manera absoluta[24], adquiere con ello su contenido (lo opuesto) de manera absoluta, mientras que su forma (el oponerse mismo) sólo es determinable mediante la primera proposición fundamental. La segunda proposición no tiene que ser deducida de forma analítica de la primera, porque del Yo absoluto no puede surgir ningún No-Yo, más bien tiene lugar un proceso de tesis y antítesis y, de ahí, la síntesis. Resultaría quizá incomprensible que la ciencia entera pueda fundamentarse en

tampoco el No-Yo originario puede ser un mero concepto empírico o abstraído (porque para encontrar un concepto tal en la experiencia, la propia experiencia, esto es, la existencia de un No-Yo, debería presuponerse), ni tampoco un concepto universal *a priori* (dado que no está puesto absolutamente, sino absolutamente contrapuesto; debe estar puesto, pues, como un opuesto, tan absolutamente [opuesto] en la cualidad de su oponerse como el Yo está puesto). [66-69] Este oponerse originario del No-Yo sólo ha podido hacerse posible imaginando un absoluto No-Yo anterior a todo Yo. Aun cuando el dogmatismo se hubiera puesto en situación de pensar un No-Yo anterior a todo Yo —no en oposición, sino absolutamente puesto—, de no haber intuido vagamente lo absolutamente opuesto, le hubiera resultado imposible el mero pensamiento de un No-Yo totalmente puesto, al que, además, confirió, de forma inadvertida, aquella realidad que no corresponde al No-Yo absolutamente puesto, sino al No-Yo puesto en el Yo.

Este No-Yo opuesto de modo absoluto no resulta del todo impensable, como el No-Yo puesto de manera absoluta (esto es, previo a todo Yo), pero no tiene, como tal, ninguna realidad, ni tan siquiera pensable. Precisamente, dado que está opuesto al Yo de manera absoluta y puesto como mera negación, como absoluta nada, no se puede afirmar de él nada, absolutamente nada, más que su simple oposición a toda realidad. Al querer conferirle realidad, lo trasladamos de la esfera de la absoluta oposición a la esfera de lo condicionado, de lo puesto en el Yo. O se encuentra en efecto en absoluta oposición al Yo y, por tanto, es absoluto No-Yo, esto es, absoluta nada, o deviene algo, cosa, es decir, ya no está opuesto de modo absoluto sino condicionado, puesto en el Yo, o sea, que deja de ser cosa en sí.

Denominar al No-Yo, originaria y absolutamente opuesto al Yo, cosa en sí, sería aceptable, de entender bajo cosa en sí solamente la absoluta negación de toda realidad; pero pretender conferirle realidad en tanto que No-Yo absolutamente opuesto, sólo sería posible mediante un engaño de la imaginación empírica, que le procura aquella realidad que corresponde exclusivamente al No-Yo en su cualidad de estar puesto en el Yo. Dado que al No-Yo originariamente opuesto no le corresponde ninguna realidad, sino mera negación; ni puro ser, ni ser empírico, ni ser alguno, sino absoluto no-

una proposición. Si aceptásemos que toda ella tuviera que estar entonces encerrada en la misma; sólo que esto, hasta donde mi saber alcanza, no lo ha afirmado ningún filósofo.

ser: si es que debe tener realidad, no debe estar opuesto de modo absoluto al Yo, sino puesto en él. En la medida en que el Yo se opone originariamente un No-Yo [69-71] (al que no excluye simplemente, como hace el Yo absoluto), se pone a sí mismo como cancelado. Pero dado que tiene que ponerse también a sí mismo de manera absoluta, debe poner otra vez el No-Yo como absolutamente anulado = 0. O sea, que si pone el No-Yo absolutamente, se anula a sí mismo, y si se pone a sí mismo absolutamente, entonces anula al No-Yo; cuando, de hecho, ambos deberían ser puestos. Esta contradicción no tiene solución, a menos que el Yo se ponga como idéntico al No-Yo. Únicamente se le resiste la forma del No-Yo. Por ello, tan sólo puede conferir realidad al No-Yo, poner el No-Yo como realidad, transida de negación. El No-Yo no tiene, en tanto que solamente opuesto al Yo, es decir, como puro, absoluto No-Yo, ninguna realidad; en cuanto se le otorga realidad, tiene que ser situado en la sustancia de toda realidad, en el Yo, o sea, que debe dejar de ser puro No-Yo. Para que el No-Yo efectivamente pueda llegar ser puesto (lo que resulta necesario, puesto que, aunque esté opuesto, debe también estar puesto), es absolutamente necesario que el Yo le confiera su forma: la forma del ser y de la realidad, de la incondicionalidad y de la unidad. Sin embargo, esta forma contradice la forma del No-Yo originariamente opuesto; por lo tanto, la transferencia de la forma del Yo al No-Yo sólo es posible a través de la síntesis de ambos; y de esta forma transferida del Yo, de la forma originaria del No-Yo y de la síntesis de ambas, surgen las categorías, sólo a través de las cuales el No-Yo originario obtiene realidad (deviene representable), pero, justamente de esta manera, cesa de ser absoluto No-Yo.

Con ello, la idea de la cosa en sí no puede realizarse en absoluto, ni a través de un No-Yo antepuesto a todo Yo, ni a través de un No-Yo opuesto originariamente al Yo. La proposición de que en el Yo esté contenida toda realidad podría ser fácilmente invalidada si la idea teórica de una sustancia objetiva de toda realidad, presente fuera del Yo, fuera realizable. Admitimos que la síntesis suprema, mediante la cual la razón teórica intenta resolver la polémica entre Yo y No-Yo, sea una *x* cualquiera, en la que ambas realidades, [71-73] el Yo y el No-Yo puesto en el Yo, tengan que ser unificadas como sustancia de toda realidad, según lo cual esta *x* es caracterizada como algo fuera del Yo, por tanto = No-Yo, pero también, como algo fuera del No-Yo, por consiguiente = Yo, brevemente: la razón téorica se ve impelida a refugiarse en una sustancia absoluta de toda realidad = Yo = No-Yo, cancelando, de este modo, el Yo absoluto como sustancia de toda realidad[25].

Pero esta síntesis suprema de la razón teórica —que no es otra que el último intento de añadir algo a la polémica entre el Yo y el No-Yo—, será para nosotros, a pesar de que parece precisamente cancelar la realidad absoluta del Yo, el más valioso garante de la misma, porque el Yo no necesita justificar la polémica a través de la idea de una sustancia objetiva de toda realidad; esta confrontación ni siquiera sería posible si el Yo originario y anterior a todo No-Yo fuera puesto como sustancia de toda realidad. Porque si éste no fuese el caso, podría el No-Yo tener una realidad, independiente del Yo y susceptible de ser puesta al mismo tiempo con la realidad del Yo, con lo que no tendría lugar ninguna confrontación entre ambas y, por tanto, no sería necesaria ninguna síntesis ni ninguna sustancia objetiva, sin δοχεῖον[26] de realidades contradictorias. Del mismo modo, no sería pensable ninguna filosofía práctica sin aquel presupuesto según el cual el Yo absoluto es la sustancia de toda realidad, cuyo fin tiene que ser el final de todo No-Yo y el restablecimiento del Yo absoluto en su suprema identidad, o sea, como sustancia de toda realidad[K].

K. Cabe ilustrar la cuestión como sigue. El Yo absoluto describe una esfera que encierra toda realidad. A esta esfera se opone (no sólo excluyéndola) otra igualmente infinita que contiene toda negación (absoluto No-Yo). Esta esfera es, por tanto, absolutamente = 0; pero sólo es posible una vez descrita la esfera absoluta de la realidad y en oposición a ella. Porque la negación absoluta no se genera a sí misma, sino que sólo es determinable en oposición a la absoluta realidad. Una esfera infinita fuera de otra, puesta previamente y también infinita, es ya una contradicción; y su estar puesta fuera de aquélla implica por sí mismo que deba ser absoluta negación, porque, de no ser así, no se hallaría fuera de aquella esfera infinita, sino que coincidiría con ella. Por tanto, la esfera absoluta del No-Yo, si estuviera puesta de modo absoluto, cancelaría por completo al Yo, puesto que una esfera infinita no soporta otra exterior a ella. Pero precisamente por esta razón debería suceder lo contrario, que la esfera del Yo anulara la del No-Yo, en el caso de que aquélla estuviera puesta como infinita. Y, no obstante, ambas deben estar puestas. Por tanto, no queda más que un anhelo del Yo de atraer esta esfera infinita del No-Yo a su esfera, ya que ésta debe ser puesta, y poner es solamente posible en el Yo. Sólo que se le opone la absoluta negación de esta esfera, con lo que sólo es susceptible de ser puesta en aquélla mediante la negación. Por tanto, la esfera infinita de la negación será, si tiene que ser puesta en la esfera infinita de la realidad, una esfera finita de realidad, o sea, sólo es necesariamente susceptible de ser puesta en la misma como realidad, unida a la negación. En esta medida surge al mismo tiempo la limitación del Yo; la esfera del Yo no es absolutamente cancelada, pero resulta necesario que se ponga en ella negación, es decir, límites. En este sentido puede impulsar la esfera finita a recoger la esfera infinita en sí, y a convertirse en el punto medio de la esfera completa, de la que parten tanto los destellos de la infinitud, como también los límites de la finitud, lo que resulta contradictorio. Si se expresa la confrontación entre Yo y No-Yo en la máxima síntesis posible (Yo = No-Yo), no resta nada más, para resolverla, que la completa destrucción de la esfera finita, es decir, la ampliación de la misma hasta su coincidencia con la infinita (razón práctica).

§ 11

[74-77] Si el Yo contiene toda realidad es que es infinito. Cómo podría estar limitado de no ser por una realidad externa a él, lo que (§ 10) resulta imposible; o por una negación fuera de él, lo que es igualmente imposible, a menos que previamente se ponga como absolutamente ilimitado, puesto que la negación sólo es determinable en oposición a un absoluto; o por sí mismo, con lo que no estaría puesto absolutamente, sino bajo la condición de unos límites, lo que es, una vez más, imposible. El Yo tiene que ser absolutamente infinito. Si uno de sus atributos fuera finito, él mismo sería finito debido a este atributo y, por tanto, finito e infinito simultáneamente. Según esto, todos los atributos del Yo deberían ser infinitos, porque el Yo es infinito sólo mediante lo que es, es decir, por sus atributos. Si la realidad del Yo pudiera descomponerse en varias partes, dichas partes conservarían o no la infinitud de la realidad. [77-78] En el primer caso, habría un Yo fuera del Yo (porque donde hay infinitud, allí está el Yo), una infinitud fuera de la infinitud, lo que es incongruente; en el otro caso, el Yo cesaría a causa de la división, es decir, que no sería infinito ni realidad absoluta. El Yo es, pues, indivisible. Y si es indivisible, también es inmutable. Porque, dado que no puede ser transformado por nada externo a él (§ 8), tiene que transformarse por sí mismo, con lo que una parte del mismo tendría que determinar a la otra; o sea, que sería divisible. El Yo tiene que ser siempre idéntico a sí mismo y unidad absoluta puesta más allá de todo cambio.

§ 12

[78-80] Si la sustancia es lo incondicionado, el Yo es la única sustancia, porque, de haber otras sustancias, existiría un Yo fuera del Yo, lo que es absurdo. Según esto, todo lo que es, está en el Yo, y fuera del Yo no hay nada, porque el Yo contiene toda realidad (§ 8), y todo lo que es, es, en cuanto que tiene realidad; concluyendo, todo está en el Yo. Sin realidad no existe nada: siendo que no hay realidad fuera del Yo, no existe nada excepto el Yo. Si el Yo es la única sustancia, todo lo que existe es un simple accidente del Yo[27].

Nos encontramos, aquí, en el límite de todo saber, más allá del cual se desvanece toda realidad, todo pensar y representar. Todo existe en el Yo y por el Yo. El Yo mismo es sólo para sí. Para encontrar cualquier cosa, debemos haber encontrado algo previamente; alcanzamos una realidad objetiva sólo a través de otra realidad, pero

el Yo, sólo por el Yo, porque éste solamente es en la medida en que es para sí, y, para todo lo que está fuera de él, es nada; es decir, no es objeto alguno, ya que no es simplemente en tanto que es pensado, sino en la medida en que se piensa a sí mismo.

Para encontrar verdad debes poseer un principio de toda verdad: sitúalo tan encumbrado como quieras, pero debe seguir residiendo en la región de la verdad, en el terreno que tú ya estás deseando buscar. Pero si engendras toda verdad a través de ti mismo, si el punto último del que pende toda realidad es el Yo, y éste es sólo por sí y para sí mismo, toda verdad se te hará presente de forma inmediata. En tanto te pones a ti mismo como Yo, describes de esta manera la esfera entera de la verdad, la verdad que es sólo por ti y para ti verdad. Todo existe en el Yo y para el Yo. La filosofía ha encontrado en el Yo su *En kai pan*, al que hasta ahora ha aspirado como al más alto premio de la victoria[L].

[81-83] *Nota.* ¿Queréis medir lo más elevado del Yo absoluto con vuestro concepto derivado de sustancialidad del No-Yo? ¿O pensáis, acaso, que habéis encontrado el concepto primordial de la sustancialidad en el No-Yo?

La filosofía ya hace tiempo, sin duda, que ha formulado un concepto de sustancialidad del No-Yo. Para salvar la identidad inmutable de vuestro Yo, tenéis, necesariamente, que elevar el No-Yo, cuya forma primitiva es la multiplicidad, a la identidad, asimilándolo al Yo. Para que no coincida con vuestro Yo como No-Yo, esto es, como multiplicidad, ponedlo en el ámbito de vuestra imaginación; pero para que, al admitir la multiplicidad para completar la síntesis, vuestro Yo no se disperse por entero, poned la multiplicidad misma en el cambio (sucesión), y, para cada momento del cambio, un sujeto determinado por un anhelo idéntico; de este modo, a través de la síntesis misma y de las formas del espacio y del tiempo, surgidas también de la síntesis, obtenéis un objeto que persiste en el espacio y el tiempo en toda transformación; una sustancialidad transferida (también prestada), que, por tanto, no resulta aprehensible sin presuponer una sustancialidad originaria, intransferible del Yo absoluto, cuyo mero concepto hizo posible que la filosofía crítica pusiera en claro el origen de la categoría de sustancia.

Fue Spinoza quien, ya anteriormente, pensó el concepto primitivo de sustancialidad en toda su pureza. Descubrió que, en origen,

L. En mi Yo descansa toda existencia: mi Yo lo es todo, en él y para él, es todo lo que es; retiro mi Yo y todo cuanto es deviene nada.

toda existencia debe tener un puro ser primordial en la base —como todo aparecer y desaparecer tienen como fundamento algo existente por sí mismo—, en el y por el cual, todo aquello que tuviera existencia, habría alcanzado la unidad de la existencia[28]. No le resultó evidente que esta forma primitiva, incondicionada e inmutable, de todo ser sólo es pensable en un Yo. [83-85] Se le objetaba, por lo general, el concepto abstraído de sustancialidad del fenómeno (puesto que mientras no fue descubierto el concepto primigenio, el concepto derivado, transferido —anterior a no importa qué experiencia y, aún así, sólo posible en relación a ella— de sustancialidad del fenómeno fue un simple concepto abstraído), como si Spinoza no lo conociera bien y no hubiera explicado incontables veces que, para él, nada tiene que ver con lo que persiste en el espacio y el tiempo, sino con lo puesto más allá de todo tiempo bajo la forma de la inmutabilidad, que este concepto derivado, sin aquel concepto originario, no tiene ningún sentido ni realidad, etc. Lo que se perseguía, pues, era desvirtuar lo incondicionado mediante lo condicionado. El resultado es bien conocido.

§ 13

Si fuera del Yo no hay nada, el Yo debe poner todo en sí, como idéntico a sí mismo. Lo que pone no debe ser más que su propia realidad en su entera infinitud. El Yo absoluto no puede caracterizarse por nada sino por ser siempre realidad infinita, esto es, poniéndose a sí mismo.

Denominemos a lo que pone, porque no tenemos otra palabra, causa, y a una causa, que no pone nada fuera de sí, sino todo en sí misma, poniéndose de manera inmediata, causa inmanente[29]; de esta manera, el Yo es causa inmanente de todo lo que es. Lo que existe, pues, es sólo en la medida en que tiene realidad. Su esencia (*essentia*) es realidad, puesto que debe su ser (*esse*) únicamente a la realidad infinita; es sólo en virtud de que la fuente originaria de toda realidad le ha conferido realidad. El Yo no sólo es causa del ser, sino también de la esencia de todo aquello que es. Porque todo lo que es, es sólo gracias a lo que es, o sea, gracias a su esencia, a su realidad, y realidad no hay sino en el Yo. (Quien quiera rebatir todas estas proposiciones mediante proposiciones, sobre las que nosotros mismos deberemos incidir más tarde, puede hacerlo tranquilamente. Pero se percatará de que podría haberse ahorrado el esfuerzo, y que la contradicción que aguarda a las proposiciones aquí expuestas es justa-

mente el problema de toda la filosofía. [85-87] Sin embargo, acordará que antes de la antítesis va la tesis, y que ambas han de preceder a la síntesis.)

§ 14

La idea suprema que expresa la causalidad de la sustancia absoluta (del Yo) es la idea de poder absoluto.

¿Se puede mesurar, acaso, lo puro con una medida empírica? Si no pudiérais desprenderos de todas las determinaciones empíricas de esta idea, a la que os aboca vuestra imaginación, no busquéis la causa de vuestra equivocación en la idea, sino en vosotros mismos. Esta idea es tan ajena a lo empírico, que no sólo se eleva por encima de ello, sino que incluso lo aniquila.

También para Spinoza fue ésta la denominación propia de la causalidad de la sustancia absoluta[30]. El poder absoluto de la única sustancia es para él lo último o más bien lo único. En él no reside, según Spinoza, ninguna sabiduría, porque su acción misma es ley; ninguna voluntad, puesto que actúa a partir del poder propio de su esencia, desde la necesidad de su ser. No obra por una determinación, a través de una realidad existente fuera de él (un bien, una verdad), sino según su esencia, según la infinita perfección de su ser, mediante un poder incondicionado[M].

[88-89] La idea más sublime, en el sistema de Spinoza, no sólo se consideró falsa teóricamente, sino refutable también por razones prácticas. Esta idea, se decía, anula todos los conceptos de una sabiduría libre, aunque determinada mediante leyes, porque, por una parte, no habían sido elevados a la representación pura de un poder absoluto, que no actúa por leyes fuera de sí, sino solamente mediante las leyes de su ser, por su ser mismo como tal, y, por otro lado, porque no se consideró que aquel concepto de sabiduría, dado que solamente es pensable bajo el presupuesto de una limitación, tendría que ser una no-cosa, de no presuponer el poder absoluto como el fin último de su impulso, que actúa por necesidad interna de su esencia, que ya no es voluntad, ni virtud, ni sabiduría, ni felicidad, sino poder absoluto.

M. *Ethica,* Lib. I, Prop. XXXI. Prop. XXXII: «Deus non agit ex ratione boni, sed ex naturae suae perfectione. Qui illud statuunt, videntur aliquid extra Deum ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus tanquam ad exemplar in operando attendat, vel at quod tanquam ad certum, scopum collimat, quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subjicere». Prop. XXXIII: «Dei potentia est ipsius essentia».

Nota. Por supuesto que Kant ha hablado de una moralidad y de una relativa felicidad como del supremo bien y del fin último[31], pero él sabía mejor que nadie que la moralidad, sin un fin último superior, no tiene ninguna realidad y que presupone la limitación, la finitud, y que no es pensable como un fin último, sino como aproximación[32] al mismo. Incluso eludió manifestarse de modo más concreto sobre la relación entre felicidad y moralidad, aunque sabía inadvertidamente que la felicidad, como mero ideal de la imaginación, no es más que un esquema, a través del cual estaría mediatizada[N] la representabilidad práctica del No-Yo, que no puede pertenecer, por tanto, al fin último, [92-94] puesto que éste concierne a la identificación del No-Yo con el Yo, es decir, a la completa destrucción del mismo como No-Yo. Según esto, la aspiración a una felicidad empírica (como una efectiva concordancia, por medio de la Naturaleza, del objeto con el Yo) sería irracional, de no presuponer que el fin último de todo impulso no es aquélla, sino la completa elevación por encima de su esfera[O]; que nosotros debemos aspirar

N. Dado que el No-Yo debe llegar a ser objeto de un anhelo determinado por la libertad del Yo, tiene que ser elevado de la forma de la condicionalidad a la forma de la incondicionalidad. Si el No-Yo tiene que ser, como No-Yo, objeto de esta ansia, tan sólo puede surgir una incondicionalidad sensible, es decir, una incondicionalidad imaginable, o sea, la elevación del No-Yo mismo a una forma que no es alcanzable mediante ninguna forma del entendimiento o de la sensibilidad.

Tal mediación de lo condicionado y lo incondicionado es concebible sólo mediante la imaginación. La idea de felicidad surge, originariamente, a través de una simple operación teórica. Sin embargo, entendida prácticamente, no es más que la concordancia del No-Yo con el Yo, y, puesto que esta concordancia constituye una tarea infinita para el Yo, permanece, en un sentido práctico, como una idea que sólo se realiza en progreso infinito. Pero, en su sentido práctico, es también totalmente idéntica al fin último del Yo y, en la medida en que la moralidad es un acercamiento progresivo al fin último, puede ser representada, sin duda, como aquello que es sólo realizable a través de la moralidad, y permanece en idéntica relación con ésta; y sólo en este sentido pudo Kant pensar la felicidad en relación con la moralidad. Se puede explicar la felicidad empírica en calidad de concordancia azarosa de los objetos con nuestro Yo. Es imposible pensar la felicidad empírica en conexión con la moralidad, porque no remite a una concordancia azarosa, sino necesaria del No-Yo con el Yo. La felicidad pura consiste precisamente en trascender la felicidad empírica; la pura excluye, necesariamente, la empírica. Aunque sea comprensible que en Kant, siempre que se habla de felicidad, se entienda felicidad empírica, resulta sorprendente que, hasta donde yo sé, nadie haya todavía censurado la corruptibilidad moral de un sistema como éste, que presenta la felicidad empírica ligada a la moralidad, no mediante una conexión interna, sino mediante una simple causalidad externa.

O. Si el fin último de toda aspiración del Yo no fuese la identificación del No-Yo consigo mismo, la concordancia azarosa, operada por la Naturaleza, de los objetos con nuestro Yo no encerraría ningún atractivo para nosotros. Sólo cuando pensamos una concordancia semejante en relación al conjunto de nuestra actividad (la que,

infinitamente, no a llegar a ser felices, sino a no necesitar en absoluto la felicidad, incluso a ser incapaces de ella, y elevar nuestra esencia a una forma que contradice tanto la forma de la felicidad como la de su contraria.

El Yo absoluto exige radicalmente que el Yo finito devenga igual a él, que erradique de sí, de un modo absoluto, toda multiplicidad y cambio. Lo que para el Yo finito, limitado por un No-Yo, es ley moral, es para el Yo infinito ley natural, dada simultáneamente con y en su mero ser. [94-97] El Yo absoluto es tan sólo en la medida en que es igual a sí mismo, que es determinado por su simple identidad; no exige determinar su ser mediante la identidad consigo mismo. Por tanto, el Yo infinito no conoce ley moral alguna y, según su causalidad, se caracteriza simplemente como un absoluto idéntico a sí mismo. Sin embargo, la ley moral, aunque no tiene lugar más que en relación a la finitud, carece también de sentido y significación si no presenta, como fin último de todo impulso, la infinitud del Yo y su propia transformación en una mera ley natural[P] del Yo. En la esencia finita, la ley moral es, ante todo, esquema de la ley natural, por el cual se determina el ser de lo infinito; lo que por ésta es presentado como ente, tiene aquélla que presentarlo como una exigencia. En este sentido, si la ley suprema es determinada mediante el ser del Yo infinito, que es la ley de su identidad (§ 7), la criatura finita tiene que representarse esta identidad, no como ente, sino como exigencia, y, según esto, la ley suprema para el ser finito es ésta: ¡sé, de modo absoluto, idéntico contigo mismo![Q].

Sólo en la medida en que esta ley tiene que ser aplicada a un sujeto moral, es decir, a un Yo condicionado por el cambio y la multiplicidad, se opone éste a aquella forma de la identidad, y la ley le será aplicable mediante un nuevo esquematismo. Se opone a la ley originaria del Yo finito, ¡sé idéntico!, la ley natural de ese mismo Yo,

desde el grado inferior al superior, no remite más que a la concordancia del Yo con el No-Yo), consideramos aquella concordancia azarosa como regalo (no como recompensa), como concesión voluntaria de la Naturaleza, como un inesperado apoyo que ésta otorga a nuestra completa (no sólo moral) actividad.

P. También podría decirse que el fin último del Yo sea hacer de las leyes de la libertad, leyes naturales y, de las leyes naturales, leyes de la libertad; producir en el Yo Naturaleza y en la Naturaleza, Yo.

Q. Esta ley permite seguir de cerca, a través de todas las formas subordinadas, la forma originaria de la identidad. Según la cantidad, esto quiere decir: sé absolutamente uno. Según la relación: sé libre de toda relación, de toda condición. Según la modalidad: sitúate fuera de la esfera de toda existencia, colócate en la esfera del puro ser absoluto (independiente de toda forma de tiempo, etc.).

[97-98] en virtud de la cual no es que deba ser no idéntico —o sea, múltiple—, sino que lo es. Esta polémica entre la ley moral y la ley natural de la finitud sólo puede ser mediada por un nuevo esquema, concretamente, el de la producción en el tiempo, de manera que esta ley, que remitía a un requerimiento del ser, se convierta en una exigencia del devenir. La ley moral originaria, expresada en su total representación, reza así: devén idéntico, eleva en el tiempo las formas subjetivas de tu esencia a la forma del absoluto. (La pura ley moral primigenia ya excluye toda forma subjetiva [todas las formas pertenecientes al Yo condicionado mediante objetos], y reclama sin rodeos: ¡sé idéntico! A esta ley se oponen precisamente aquellas formas, así pues, es necesaria una síntesis, en la cual ya no se acepten como formas del sujeto [de lo finito], sino como formas de lo absoluto[R].)

[99-101] (Mediante este esquematismo de la ley moral resulta posible la idea de un progreso moral y, concretamente, de un progreso hacia el infinito. El absoluto Yo es lo propiamente eterno, pero, precisamente por ello, el Yo finito, que anhela ser idéntico con él, debe aspirar también a esta pura eternidad; de manera que lo que en el Yo infinito es puesto como entitativo se exprese en éste como cambiante, poniendo en sí mismo una duración infinita, esto es, una eternidad empírica. El fin último del Yo finito es, pues, la ampliación hasta la identidad con el infinito. En el Yo finito hay unidad de la conciencia, es decir, personalidad. El Yo infinito no conoce, sin embargo, objeto alguno, y, por tanto, tampoco ninguna conciencia ni unidad de la conciencia (personalidad). Por ello, el fin último de

R. Si rastreamos una vez más esta ley esquemática a través de las formas subordinadas, obtendremos las siguientes leyes: según la cantidad: devén absolutamente uno (lo que llega a ser uno presupone en sí una multiplicidad, y sólo llega a serlo por la elevación de ésta a la unidad; así pues, esa expresión es idéntica con ésta: eleva la multiplicidad, dentro de ti, a una unidad, o sea, devén en ti mismo una totalidad cerrada); según la cualidad: devén realidad absolutamente (lo que deviene realidad, lo hace en lucha con la negación, lo que también puede expresarse de este modo: eleva la negación en ti a realidad, o sea, confiérete una realidad que, en el sucederse infinito [en el tiempo], nunca puede ser cancelada); según la relación: devén absolutamente incondicionado, aspira a la causalidad absoluta, pero en cuanto expresión de un conflicto originario, quiere decir tanto como: haz en ti la causalidad pasiva idéntica a la activa (produce acción recíproca, haz, que lo que es en ti causalidad pasiva, llegue a ser al mismo tiempo activa, y que lo que es activo devenga pasivo); según la *modalidad*: *ansía situarte en la esfera del ser absoluto, independiente del cambio* temporal. Anhelar no es posible más que en el tiempo y, por lo tanto, un deseo de situarse más allá de todo cambio temporal es un ansia de todo tiempo. De manera que esta ley también podría ser expresada como sigue: devén un ser necesario, un ser que persiste en todo tiempo.

todo anhelar puede ser representado como ampliación de la personalidad hacia la infinitud, es decir, como su destrucción. El fin último del Yo finito, así como el del No-Yo, esto es, la finalidad del mundo, es su destrucción, en tanto que destrucción del mundo, esto es, de la sustancia finita (del Yo finito y del No-Yo). Respecto a este fin último no tiene lugar más que una infinita aproximación, de ahí la persistencia infinita del Yo (inmortalidad).

Dios, en sentido teórico, es Yo = No-Yo; en el práctico, el Yo absoluto que anula todo No-Yo. En la medida en que el Yo infinito es representado esquemáticamente como un fin último del Yo finito, por tanto, más allá del mismo, Dios puede ser representado, sin duda, fuera del Yo finito (esquemáticamente), pero sólo como idéntico con el Yo infinito.

De estas deducciones se infiere que la causalidad del Yo infinito no puede ser representada en absoluto como moralidad, sabiduría, etc., sino sólo como el poder absoluto que llena toda la infinitud y no tolera en su esfera nada que se le oponga, ni siquiera el No-Yo presentado como infinito: es decir, que la ley moral, incluso en su plena representación, recibe sentido y significación sólo en relación a una ley superior del ser, que puede llamarse ley natural por oposición a la ley de la libertad. Indudablemente, no estarán satisfechos con estas deducciones aquellos que se esfuerzan en hundir tan lejos y tan hondo como pueden el fin de nuestro anhelo moral. Tampoco lo estarán aquellos que han hecho depender de las letras kantianas y del único argumento de su sistema empírico, que probablemente dejó abierto, una cantidad tan grande de postulados de la felicidad, puesto que, si la felicidad no es pensada como idéntica a la finalidad última, esto es, como elevación completa más allá de toda esfera de felicidad empírica, ésta no puede contar entre las exigencias de la razón moral, aunque, de hecho, sólo están permitidas dichas exigencias. Finalmente tampoco satisfará a aquellos que creyeron que Kant consideró posible un conocimiento, que sostuvo por imposible en la filosofía teórica, en la práctica, donde pudo presentar de nuevo el mundo suprasensible (Dios, etc.) como algo externo al Yo, como objeto, como si aquello que es objeto —sea como fuere que haya devenido objeto— no tuviera que ser objeto, esto es, reconocible, también para la filosofía teórica. (Lo que sólo es objeto también debe ser reconocible en el sentido kantiano, esto es, intuible sensiblemente y pensable mediante categorías[33]. [103-106] Véase más abajo.) Sin duda, según Kant, lo suprasensible conduce en la filosofía teórica a contradicciones, porque ésta niega todo absoluto (todo Yo); según el mis-

mo, la filosofía práctica lleva al terreno de lo suprasensible porque ella, por el contrario, niega todo lo teórico y restablece lo que sólo es intuido intelectualmente (el Yo puro), pero, dado que nosotros alcanzamos el mundo suprasensible únicamente a través del restablecimiento del Yo absoluto, ¿qué otra cosa queremos hallar en él sino el Yo?: por lo tanto, ningún Dios como objeto, ningún No-Yo en absoluto, ninguna felicidad empírica, etc., sino mero, puro Yo absoluto.

§ 15

El Yo es, en cuanto que es, sin condición ni limitación algunas. Su forma originaria es la del puro, eterno ser; de él no se puede decir que fue o será, sino de modo absoluto: es. Quien quiera determinarlo de otro modo que no sea por su ser absolutamente, debe descender al mundo empírico. Es de modo absoluto, fuera de todo tiempo: la forma de su intuición intelectual es la eternidad. Es infinitamente por sí mismo; no es vaga infinitud, semejante a la que se representa la imaginación en tanto que ligada al tiempo, sino que es la infinitud más determinada, contenida en su ser mismo, su propia eternidad es la condición de su ser. En la medida en que el Yo es eterno, no tiene ninguna duración, porque la duración sólo es pensable en relación a objetos. Se habla de una eternidad de la duración (*aeviternitas*), es decir, de una existencia en todo tiempo, pero eternidad, en el sentido propio de la palabra (*aeternitas*), es ser en ningún tiempo. La pura forma originaria de la eternidad reside en el Yo: le contradice la existencia en un tiempo concreto, contradicción que la imaginación trascendental resuelve, entonces, a través de la existencia en todo tiempo, esto es, mediante la representación de una eternidad empírica[5]. Esta eternidad empírica misma [106-108] (figurativamen-

5. El proceso de toda síntesis es aquel en el que se pone lo que está puesto de modo absoluto en lo absolutamente puesto, en lo opuesto como condicionado (con limitación). De este modo, el No-Yo es absoluto en su oposición originaria y, por esta razón, también está puesto como absolutamente = 0, porque un No-Yo incondicionado es una contradicción, o sea, absolutamente nada. En este sentido, el No-Yo adquiere, sin duda, realidad en la síntesis, pero pierde, así, su incondicionalidad, es decir, deviene realidad unida a la negación, realidad condicionada (limitada). De esta manera, el No-Yo es puesto originariamente fuera de todo tiempo, como el Yo, pero, con ello, también absolutamente = 0; de recibir realidad, perdería su estar puesto fuera de todo tiempo, y devendría en un tiempo determinado, para, finalmente, ser puesto, mediante una nueva síntesis, en todo tiempo, es decir: la eternidad absoluta del Yo deviene eternidad empírica en el No-Yo, en tanto que adquiere realidad a través del Yo.

te representable por una línea prolongada sin interrupción) no es pensable sin el principio originario de la pura eternidad y, por tanto, imposible de trasladar al Yo absoluto, que contiene la forma primordial de todo ser. Lo finito dura; la sustancia, a través de su poder infinito, decididamente, es para ser.

Nota 1. También Spinoza tuvo que luchar contra este concepto de duración como forma del ser absoluto. La eternidad es, para él, la forma de la pura intuición intelectual, pero no eternidad relativa, empírica, sino absoluta, pura; la duración, la duración misma, no es más que una forma del sujeto (empíricamente condicionado), pero una forma que sólo es posible mediante la forma superior del ser eterno. Si por eternidad entendemos eternidad empírica, entonces la sustancia absoluta no era, para él, eterna, es decir, en absoluto determinable por esta forma, no lo que existe en un tiempo concreto o en todo tiempo, sino lo que existe fuera del tiempo[T].

Nota 2. Ha llegado el momento de determinar totalmente el Yo [109-110] y de registrar todas las posibles confusiones con otros conceptos. Más arriba, determinábamos el Yo como aquello que no puede ser objeto en absoluto. De manera que si quisiésemos decir algo del Yo como objeto, caeríamos sin duda en una ilusión dialéctica, porque, en la medida que fuera objeto de una mera idea, no tendría de ningún modo realidad y, en tanto objeto en general, deberíamos, para comprenderlo como tal, superar la intuición objetiva, lo que conduce, necesariamente, a contradicciones.

Hemos determinado el Yo meramente como aquello que no puede devenir objeto en absoluto; también hemos mostrado que tampoco puede ser una simple idea: de forma que tiene lugar aquí la

T. *Ethica,* Lib. V, Prop. XXIII, Schol.: «Aeternitas nec tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilominus sentimus experimurque, nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes. Quamvis igitur non recordemur, nos ante corpus extitisse, sentimus tamen, mentem nostram, quatenus corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, et hanc ejus existentiam tempore definiris per durationem explicari non posse. Mens igitur nostra eatenus tantum dici potest durare, ejusque existentia certo tempore definiri, quatenus actualem corporis existentiam involvit, et eatenus tantum potentiam habet, rerum existentiam tempore determinandi easque sub duratione concipiendi».

De igual modo se manifiesta duramente en sus cartas contra esta confusión entre eternidad y duración, así como contra toda identificación de conceptos originarios del ser con formas deducidas de la existencia empírica. Véase, sobre todo, *Opp. posth.* p. 467[34].

única intuición intelectual posible. Desearía ver una deducción del Yo absoluto a partir de conceptos. [110-113] Por eso mismo, afirmó Kant que ninguna filosofía es posible a partir de conceptos, porque sabía que la única filosofía posible, la crítica, descansaba en un fundamento último, que no es alcanzable mediante conceptos objetivos. Que no es posible una deducción del Yo a partir de meros conceptos, ya lo señaló Kant cuando presentó la proposición: Yo soy, que no es ninguna consecuencia de la proposición: Yo pienso, sino que está contenida en ésta[U], precediendo todo concepto y sólo, cual si fuera un vehículo, conduciéndolos. Si queremos que no exista Yo absoluto alguno, tienen que ser negadas, según lo anterior, no sólo toda libertad, sino también toda filosofía. Porque, incluso el grado más inferior de espontaneidad en la filosofía teórica, como el mayor grado posible en la práctica, revelan una libertad originaria del Yo absoluto. También el dogmatismo se fundamenta formalmente a través de la negación del Yo absoluto, porque, si la existencia del Yo empírico condicionado no puede ser explicada a través de la suposición de un Yo absoluto, no nos resta otra explicación posible que hacerlo a partir de un No-Yo absoluto, es decir, a partir del principio de todo dogmatismo, que se contradice a sí mismo. Además, con la anulación de un Yo absoluto, no se cancela sólo una determinada filosofía, sino toda filosofía. La afirmación de un Yo absoluto es

1) nada menos que una afirmación trascendente, tan trascendente como el tránsito práctico en el dominio suprasensible. Mejor aún, dado que precisamente es esta afirmación trascendente la que el Yo quiere pasar por alto, la afirmación de un Yo absoluto tiene que ser la más inmanente de las aseveraciones, incluso la condición de toda filosofía inmanente. La afirmación de un Yo absoluto sería trascendente si sobrepasase el Yo, esto es, si quisiera determinarle su existencia como objeto. [113-116] El sentido de esta afirmación es precisamente que el Yo no sea objeto en absoluto y que, por tanto, sea independiente de todo No-Yo, incluso que, excluyendo originariamente todo No-Yo, se engendre a sí mismo. En la Dialéctica Trascendental el paralogismo[35] descubierto por Kant no se detiene en el Yo puro, más bien busca comprender el Yo condicionado a través del No-Yo, por tanto, por una parte, concebir el Yo devenido objeto

U. El Yo absoluto es sin relación alguna a objetos, es decir, no en tanto que piensa, sino sólo en la medida en que se piensa a sí mismo. Por esta razón, no pudo Descartes llegar más lejos con su *cogito, ergo sum*, porque, con ello, ponía su pensar como condición del Yo, o sea, no se había elevado hasta el Yo absoluto.

como objeto y, por otra, como Yo, es decir, como sustancia absoluta. Sin embargo, el Yo absoluto se realiza a sí mismo; para alcanzar su ser, no puede trascender su esfera, y la proposición: Yo soy, se distingue como la única de las proposiciones existenciales no comparable a ninguna otra. Todo el paralogismo de la psicología trascendental descansa precisamente en que quiere concebir como objeto aquello que concierne exclusivamente al Yo absoluto. (Porque la dialéctica completa remite a la destrucción del Yo absoluto y a la realización del absoluto No-Yo [=Yo], esto es, de la cosa en sí.)

«Yo pienso, yo soy» son puras proposiciones analíticas. Pero la dialéctica trascendental hace del Yo objeto, y dice: lo que piensa, es; lo que es pensado como Yo, es Yo. Esto es una proposición sintética a través de la cual un pensante cualquiera es puesto como No-Yo. Un No-Yo, no obstante, no se engendra a sí mismo como Yo a través de su pensamiento.

El Yo absoluto no es

2) tampoco idéntico al Yo lógico. En el simple pensar empírico llego al Yo en general sólo como al sujeto lógico, y a la determinabilidad de mi existencia en el tiempo; por contra, en la intuición intelectual, el Yo se engendra como realidad absoluta fuera de todo tiempo. Por lo tanto, cuando hablamos de Yo absoluto, no hacemos otra cosa que designar el sujeto lógico contenido en la conciencia. Este sujeto lógico no es posible más que a través de la unidad del Yo absoluto. [116-119] (Mi Yo empírico se sitúa en el cambio, pero para permanecer cuando menos igual a sí mismo en el cambio, anhela elevar aquellos objetos que lo ponen en el cambio a la unidad [categorías], y determina, a través de la identidad de su impulso, la identidad de su existencia como el principio de las representaciones que persiste en la mutabilidad del tiempo.) La unidad de la conciencia determina, por tanto, sólo objetos, no puede determinar de nuevo el Yo como objeto; porque, como puro Yo, no aparece en absoluto a la conciencia, y de aparecer en ella, no podría, como Yo puro, devenir No-Yo; pero, como Yo empírico, no tiene realidad más que en la unidad de la apercepción y en relación a objetos. «Yo pienso» es mera expresión de la unidad de la apercepción, que acompaña todos los conceptos[36], o sea, no determinable en la intuición intelectual, como en la proposición «Yo soy», sino sólo en relación a objetos, o sea, sólo empíricamente. No es expresión de una forma absoluta de la unidad, sino de una forma de unidad pensable sólo en relación a la multiplicidad, a través de la cual el Yo no se determina como fenómeno, ni como cosa en sí (o sea, en modo alguno como cosa), pero tampoco como Yo absoluto, sino únicamente como principio de un algo determinado

en la mera unidad del pensar, esto es, un algo desprovisto de toda realidad fuera del pensar. Por contra, este Yo, que sólo es pensable contenido en la unidad de la conciencia, se concibe a través de una unidad originaria y absolutamente presente de un Yo absoluto. Porque si no hay un Yo absoluto, no se puede entender cómo un No-Yo pueda producir un Yo lógico, una unidad del pensar, de lo que se deduce, también, que todo aquel que intente anular el Yo en el pensamiento se sienta obligado a elevar el No-Yo al Yo. (Como fuera también el caso en Spinoza.) Porque sin Yo no existe nada en absoluto pensable para mí, al menos no sin Yo lógico, y el Yo lógico no puede surgir mediante el No-Yo, sino sólo mediante el Yo absoluto.

De manera que si hablamos del Yo absoluto no estamos hablando:

1) Del Yo lógico, puesto que éste es sólo pensable en relación a objetos y mera expresión del impulso del Yo por mantener su identidad en el devenir de los objetos. [119-121] Pero precisamente, en cuanto sólo resulta pensable a través de este impulso, es garante del Yo absoluto y de su absoluta identidad.

2) Ni tampoco hablamos del sujeto absoluto en la dialéctica trascendental a través de la cual el sujeto lógico, que, inicialmente, no es más que el principio formal de la unidad del pensamiento, mero correlato de la apercepción, debe realizarse como objeto; lo que se contradice de forma inmediata. El sujeto dialéctico surge por mera abstracción y a través de la presuposición paralogística de que el Yo en la conciencia sea pensable como objeto determinado, independiente de la conciencia. De este modo, el Yo dialéctico se distingue tanto del lógico como del puro Yo, porque ninguno de éstos ha surgido por abstracción. Aquél no es más que el principio formal de la unidad del pensamiento (y, por tanto, de la abstracción misma), mientras que éste es superior a toda abstracción y susceptible de ser puesto por sí mismo.

El Yo absoluto no es ni principio formal ni idea ni objeto, sino puro Yo, determinado en la intuición intelectual como absoluta realidad. Por consiguiente, quien exige una prueba de «que fuera de nuestra idea le corresponda algo» no sabe lo que reclama; porque 1) no es dado por idea alguna, 2) se realiza a sí mismo, se genera a sí mismo, y no necesita haber sido previamente realizado. Luego, de ser también realizable, se presupondría la acción, mediante la que él mismo debería ser realizado, es decir: su realización puesta como algo externo se anula a sí misma. O no es nada en absoluto o se realiza a través de y en sí mismo, no como objeto, sino como Yo.

La filosofía, precisamente en la medida en que el Yo absoluto es presentado como principio, está asegurada contra toda apariencia,

porque el Yo es posible como objeto, tal como hemos demostrado, a través de una ilusión dialéctica; pero el Yo, en su sentido lógico, [121-124] no tiene ninguna significación más que en la medida en que es principio de la unidad del pensar, desapareciendo, por tanto, con el pensamiento mismo y sin tener otra realidad que la meramente pensada[V]. Sin embargo, de ser el principio de la filosofía un No-Yo, hay que renunciar a toda filosofía, porque el No-Yo mismo tan sólo es determinable originariamente en oposición al Yo, y no tiene ninguna realidad cuando el Yo absoluto no la tiene.

Nota 3. Resulta llamativo que la mayoría de las lenguas tengan la ventaja de poder diferenciar el Yo absoluto de cualquier existir condicionado. Dicha diferencia recorre todas las lenguas primigenias, remitiendo a un fundamento originario que, ya en la primera formación del lenguaje, sin ser consciente de ello, lo determinó. Pero igualmente llamativo resulta que la mayor parte de los filósofos no hayan utilizado todavía esta ventaja que les ofrecía su lengua; casi todos utilizan las palabras «ser-ahí», «existencia», «realidad efectiva» como casi equivalentes[38]. Evidentemente, la palabra «ser» expresa el puro, absoluto ser puesto; por el contrario, «ser-ahí» designa ya etimológicamente un ser puesto condicionado y limitado. Y, aun así, se habla en general del «ser-ahí» de Dios[W], como si Dios pudiera realmente ser-ahí, o sea, que pudiera ser condicionada y empíricamente puesto. (Sin embargo, esto es lo que quieren la mayoría de los hombres y, al parecer, los filósofos de todos los tiempos y facciones.) [124-126] Quien pueda decir del Yo absoluto que es realmente, no sabe nada de él[X]. Ser expresa lo absoluto, pero ser-ahí expresa

V. De este modo cae por su propio peso la proposición de la conciencia como principio de la filosofía, ya que queda demostrado que, a través de ella, objeto y sujeto no son determinados más que lógicamente; es decir, que como mínimo, mientras tenga que ser principio supremo, carece de toda realidad. Ningún otro filósofo ha recalado tan hondo en la carencia de realidad de la proposición de la conciencia como Salomon Maimon[37].

W. En la filosofía teórica, Dios debe ser entendido como No-Yo, por tanto, esa expresión encuentra aquí su lugar. En la filosofía práctica, por contra, no puede ser empleada de otro modo que polémicamente contra aquellos que quieren hacer de Dios un objeto.

X. Tampoco el impulso del Yo moral puede ser presentado de otro modo que como anhelo de realidad, puesto que anhela poner en sí toda realidad. Ansía, por el contrario, elevar toda realidad efectiva al puro ser, y, dado que, condicionado por el No-Yo, cae en la esfera de la existencia, elevarse a sí mismo desde ésta. Pero el puro ser sólo puede representarse como objeto de un anhelo del sujeto moral, es decir, de un Yo condicionado, esquemáticamente, esto es, como ser-ahí en todo tiempo. Ahí reside la tarea infinita de la razón práctica: hacer idénticos al ser absoluto y

un ser condicionado en general y una realidad efectiva, un ser puesto de manera determinada, a través de una determinada condición. El fenómeno concreto en el contexto completo del mundo tiene realidad; el mundo de los fenómenos, existencia en general; pero lo absolutamente puesto, el Yo, es. ¡Yo soy!, es todo lo que el Yo puede afirmar de sí mismo.

En cambio, se creía, de hecho, que el ser puro correspondía a las cosas en sí. No obstante, pienso que lo que Kant dice acerca de las cosas en sí se explica, sin duda, tan sólo a tenor de su riguroso sistema de condescendencias. Porque, según las propias deducciones kantianas, la idea de la cosa en sí debe ser una idea contradictoria, ya que la cosa en sí no significa ni más ni menos que una cosa que no es cosa. Allí donde hay intuición sensible, hay No-Yo; allí donde hay No-Yo, intuición sensible. Intelectualmente, no se intuye No-Yo alguno, sino simplemente el Yo. [126-129] De manera que no se puede decir que Dios contemple las cosas en sí. Sin duda, Dios no contempla ningún fenómeno, pero tampoco cosas en sí, ni cosa alguna en absoluto; meramente a sí mismo y a toda realidad puesta como idéntica a sí mismo (de lo que se deduce que Dios es algo que nosotros sólo podemos anhelar aprehender infinitamente). Si Dios (según Spinoza) fuera determinable como objeto, aunque bajo la forma de la infinitud[39], todos los objetos deberían estar contenidos en Él, y el spinozismo es refutable sólo en la medida en que presenta a Dios como idéntico al Yo absoluto (que excluye todo objeto). Kant ha hablado, debido a su sistema acomodaticio, de las formas de la intuición sensible como de meras formas de la intuición humana[40]; las formas de la intuición sensible, y la síntesis de lo múltiple en ellas, ya son formas de la finitud en general, es decir, deberían ser deducidas del simple concepto del Yo condicionado por un No-Yo, de lo que se sigue que donde haya objeto debe haber también intuición sensible, de manera que el No-Yo, fuera de toda intuición sensible, (la cosa en sí), se anula, o sea, que no es cosa en absoluto, mero No-Yo y, por tanto, absolutamente nada. También se dijo que es culpa de la flaqueza de la razón humana (una palabra de la que desde entonces se ha promovido a menudo un uso impropio), que nosotros no conozcamos las cosas en sí; se

al ser-ahí empírico. Dado que el ser-ahí empírico en toda eternidad no puede ser elevado al ser absoluto, pero tampoco puede ser representado en el dominio de la realidad efectiva, como real en nosotros, reclama la razón de la existencia infinita para el Yo empírico, ya que lo absoluto tiene eternidad en sí mismo, y no puede ser alcanzado jamás a través del concepto de duración, ni siquiera de duración infinita.

podría decir mejor que la debilidad radica en que nosotros conocemos, sobre todo, objetos.

[Los conceptos del idealismo y del realismo adquirirán su significado correcto sólo cuando el concepto de No-Yo sea determinable en contraposición al Yo absoluto. Se confunden ambos, en el sentido empírico y el puro. Idealismo y realismo puros no tienen nada que ver con la determinación de la relación del objeto representado con el sujeto empírico. [129-131] Ambos se afanan únicamente en resolver la cuestión de cómo es posible que algo se oponga originariamente al Yo, esto es, que sea, a fin de cuentas, empírico. La respuesta de los idealistas sólo podía ser que el Yo no es en absoluto empírico; en cuyo caso, la necesidad misma de enfrentarse algo de manera absoluta y con ello, la competencia de la filosofía teórica, sería, después de todo, negada[Y]. Sin embargo, este idealismo sólo es pensable como idea (de la finalidad última) en la intención práctica (como principio regulativo práctico), ya que como idealismo teórico se niega a sí mismo. Así pues, no hay idealismo teórico puro alguno y, puesto que el empírico no es ningún idealismo, en la filosofía teórica no hay idealismo en absoluto.

El realismo puro supone la existencia del No-Yo en general y pone a éste como idéntico al Yo absoluto puro; como cabría también interpretar el idealismo de Berkeley (realismo que se cancela a sí mismo).

O independiente del Yo en general, como en Leibniz y Berkeley, que fue contado equivocadamente entre los idealistas (realismo trascendental).

O dependiente del Yo, a través de la afirmación de que no exista nada más que lo que el Yo pone, y que el No-Yo no sea pensable más que bajo el presupuesto de un Yo absoluto no condicionado todavía por un No-Yo, o sea, sólo susceptible de ser puesto por el Yo. [131-132] (A saber, para 1. poder poner el No-Yo, el Yo absoluto debe ser puesto previamente, porque aquél sólo es determinable en oposición a éste. En el poner originario es, precisamente por ello, mero oponerse con absoluta negación. Para 2. hacerlo susceptible de ser puesto y comunicarle realidad, tiene que ser puesto en el Yo absoluto, a través de lo cual aquello que es ponible puede elevarse a reali-

Y. Idealismo trascendente e inmanente coinciden, ya que el idealismo inmanente no podía hacer otra cosa que negar la existencia de los objetos en las representaciones, lo que el trascendente tiene, de igual manera, que negar. Porque, en tanto que es idealismo y no permite ningún mundo objetivo, tuvo que buscar los fundamentos de su afirmación sólo en el Yo, o sea, ser, de hecho, idealismo inmanente.

dad. Sin embargo, únicamente adquiere realidad a través de una sustancia absoluta de toda realidad: realismo inmanente kantiano[Z].)

[133-136] O, por fin, aunque originariamente independiente del Yo, pero presente en la representación, sólo por y a través del Yo (el realismo trascendente-inmanente [inconcebible] de tantos kantianos, y concretamente el de Reinhold[AA], que se ha atribuido el nombre sectario de kantiano).

El idealismo empírico o no tiene sentido o únicamente resulta pensable en relación al puro realismo trascendente. Así, Leibniz (también Descartes), en tanto que negó la existencia de los objetos externos como cuerpos, pero aceptó, por el contrario, la existencia de un No-Yo en general, independiente del Yo, fue, según lo primero, idealista empírico y, según lo segundo, realista puro, objetivo.

El realismo transcendente es necesariamente realismo empírico y viceversa, porque, dado que el realismo transcendente contempla los objetos en general como cosas en sí, puede considerar lo cambiante y condicionado en ellos sólo como producto del Yo empírico, y considerarlos como cosas en sí, en la medida en que poseen la forma de la identidad y de la inmutabilidad. De este manera, para salvar la identidad y la inmutabilidad de las cosas en sí, Leibniz tuvo que refugiarse en la armonía preestablecida. Para decirlo brevemente: el dogmatismo (que afirma el No-Yo como lo absoluto) tiene que representar las cosas en sí bajo aquellas formas que, según el criticismo, pertenecen al Yo (como el único absoluto), y trasladarlas pre-

Z. A través de este realismo se señala a las ciencias naturales su ámbito propio: no pueden ocuparse de «penetrar en lo interno de los objetos», esto es, aceptar los fenómenos según su realidad como determinables independientemente del Yo, sino que deben considerar la realidad que les compete simplemente como realidad en general, que no tiene ninguna consistencia fundada en los objetos mismos, sino que es pensable solamente en relación al Yo; es decir, no pueden atribuir a los objetos una realidad independiente de dicha realidad prestada ni presuponerlos como presentes fuera de la misma, puesto que ellos, cuando se abstraen de aquella realidad transferida, son, de hecho, absolutamente = 0; por lo tanto, tampoco sus leyes deberían ser determinables de otro modo que en relación a su realidad aparente, puesto que no puede suponerse que la realidad del fenómeno sea determinable por la causalidad de cualquier otra realidad no contenida en el fenómeno, a través de un substrato real del objeto aún externo al fenómeno; si se pretendiera buscar tras la realidad aparente (transferida) del objeto otra que le fuera advenida originariamente, toparíamos, de hecho, con la nada como negación.

AA. Al menos no puedo explicarme de otra forma la expresión de que las cosas en sí proporcionen el material para las representaciones. (Las cosas en sí no confieren sino los límites de la realidad absoluta en la representación.) En lugar de todo lo demás, véase el § 29 de la *Teoría de la facultad de representación*, según el cual las explicaciones ulteriores del autor debían ser una excursión filosófica.

viamente de éste (en la síntesis) al No-Yo (sustancialidad idéntica, ser puro, unidad, etc.); pero, por el contrario, debe considerar aquellas formas que el objeto obtiene en la síntesis del No-Yo originario (cambio, multiplicidad, condicionalidad, negación, etc.), como simplemente pertenecientes al aparecer de la cosa en sí[BB]. De ahí que las formas leibnizianas tengan la forma originaria del Yo (unidad y realidad, sustancialidad idéntica y ser puro, en tanto que esencias representativas); [136-138] por contra, todas aquellas formas que pasan del No-Yo al objeto (negación, multiplicidad, accidentalidad, causalidad en sentido pasivo, es decir, condicionalidad) deberían ser explicadas empírico idealistamente como formas presentes a la mera intuición sensible. Por tanto, el idealismo empírico tiene sentido y significación en el dogmatismo consecuente porque es una consecuencia necesaria del realismo trascendente. Si tuviera, sin embargo, que ser pensado como fundamento explicativo del No-Yo en general, se anularía a sí mismo, porque resulta ridículo querer hacer comprensible el No-Yo como producto de una facultad empírica, como,

BB. El No-Yo sólo es determinable en la absoluta contraposición al Yo, no obstante, precisamente por ello, es negación absoluta según la relación, que, en la oposición originaria, se determina como absoluta condicionalidad; porque está opuesto al absoluto y, por tanto, condicionado por éste, pero absolutamente contrapuesto a sí mismo, esto es, indeterminado. Lo que está opuesto al absoluto de manera cabal es, pues, necesariamente, a un tiempo condicionado e incondicionado, es decir, absolutamente = 0. Según la cantidad, se determina como absoluta multiplicidad, pero la multiplicidad absoluta es una contradicción, porque la multiplicidad está condicionada a través de la unidad. Según la modalidad, se determina como ser, absolutamente opuesto al ser absoluto, es decir, absoluto no-ser. Según la cualidad, como cualidad que está opuesta de un modo radical a la realidad absoluta, es decir, como negación absoluta. Si el No-Yo absoluto contiene realidad, ello es sólo posible en la medida en que no está cabalmente opuesto al absoluto, o sea, puesto en la sustancia absoluta misma de toda realidad. El transcurso de toda síntesis es, pues, éste: que aquello que está puesto incondicionalmente en la tesis y en la antítesis, está puesto en ella con limitación, es decir, condicionadamente. En la síntesis, pues, la unidad absoluta del Yo deviene empírica, es decir, unidad pensable solamente en relación a la multiplicidad (categoría de unidad); la multiplicidad absoluta del No-Yo deviene multiplicidad empírica, pensable sólo en relación a la multiplicidad (categoría de multiplicidad); la realidad absoluta del Yo, realidad condicionada, pensable sólo en relación a la negación limitada (categoría de realidad); la negación absoluta del No-Yo, negación pensable sólo en relación a la realidad (categoría de relación); la incondicionalidad absoluta del Yo, incondicionalidad empírica pensable sólo en relación a la condicionalidad (categoría de sustancia); el ser absoluto del Yo se convierte en un ser determinable sólo en relación al no-ser (categoría de posibilidad); el absoluto no-ser del No-Yo, un no-ser determinable sólo en relación al ser (categoría de existencia).

[Esta nota fue obviada en la segunda impresión, probablemente por descuido, ya que en la edición original tampoco aparecía en el texto, sino en el índice de correcciones y apéndices. (*N. del E.*)]

por ejemplo, la imaginación; porque lo que realmente se persigue saber es cómo sea posible el No-Yo en general, es decir, como facultad empírica.]

Leibniz o, mejor dicho, el dogmatismo consecuente, contempla los fenómenos como múltiples limitaciones de la realidad infinita del No-Yo; de igual manera que, según el sistema crítico, éstos son limitaciones múltiples de la realidad infinita del Yo. (Los fenómenos, pues, no se diferencian del Yo según el tipo [realidad], sino sólo según la cantidad. [138-140] Leibniz tenía razón cuando dijo que la conservación del mundo fenoménico es del mismo tipo que la del objeto absoluto, como la creación[41], ya que el mundo de los fenómenos surge y subsiste, según el dogmatismo, en la mera limitación del No-Yo absoluto. Por consiguiente, la creación no es otra cosa, según el sistema crítico, que sólo permite afirmaciones inmanentes, que la representación de la realidad infinita del Yo en los límites de lo finito. La determinación de la misma a través de una causalidad efectiva fuera del Yo absoluto —a través de un infinito fuera de lo infinito— significaría pasar por alto el Yo.) En Leibniz, todo lo que existe es No-Yo, incluso Dios, en el que se concentra toda realidad, aunque más allá de toda negación; según el sistema crítico (que parte de una crítica de las facultades subjetivas, o sea, del Yo), el Yo lo es todo, abarca una esfera infinita en la que se forman esferas finitas (limitadas por el No-Yo), que, no obstante, sólo son posibles en la esfera infinita y a través de ella, y reciben realidad exclusivamente de y en ella[CC] (filosofía teórica) En aquella esfera infinita todo es intelectual, todo, absoluto ser, absoluta unidad, absoluta realidad; en ésta, todo es condicionalidad, realidad efectiva, limitación: escindamos estas esferas (filosofía práctica), y estaremos en la esfera del ser absoluto, en el mundo suprasensible, donde todo yo fuera del Yo es nada, y éste, único.

[140-143] ... Desearía el lenguaje de Platón o aquél de su pariente espiritual, Jacobi, para poder distinguir el ser absoluto, inmutable, de toda existencia condicionada, cambiante. Pero veo que estos mismos hombres, cuando quisieron hablar de lo inmutable y suprasensible, combatieron con su lenguaje; y creo que ninguna pa-

CC. La expresión de muchos románticos según la cual lo sensible está contenido en lo suprasensible, lo natural, en lo sobrenatural, lo terrestre, en lo celeste, tolera un comentario muy racional. Sus expresiones contienen muy a menudo un tesoro de verdad intuida y sentida. Según la comparación de Leibniz, son los dorados vasos de los egipcios que el filósofo debe robar para usos más sagrados[42].

labra de una lengua humana puede hacer entroncar en nosotros aquel absoluto, y que tan sólo una intuición autoestimulada de lo intelectual en nosotros viene en ayuda de la obra imperfecta de nuestra lengua.

Intuición autoestimulada. Porque lo incondicionado está en nosotros enturbiado por lo condicionado, lo inmutable, por lo cambiante y —¿de qué manera es esto posible, cuando tú esperas que lo condicionado represente para ti de nuevo lo incondicionado, la forma de la mutabilidad y el cambio, la forma originaria de tu ser, la forma de la eternidad y de la inmutabilidad?—.

Porque estás atado a tu conocimiento de los objetos, porque tu intuición intelectual está ofuscada y tu existencia está, para ti, determinada en el tiempo, aquello mediante lo cual has alcanzado la existencia, donde vives y existes, piensas y conoces, es para ti, al final de tu voluntad, un objeto de fe: algo distinto de ti mismo que anhelas representar en ti eternamente como un ser finito y no reconoces jamás como real —el inicio y el final de tu propio saber—, ¡allí intuición, aquí fe!

§ 16

El Yo se pone a sí mismo absolutamente y a toda realidad, pone todo como pura identidad, es decir, como idéntico consigo mismo. La forma material originaria del Yo es, según esto, la unidad de su ser, en la medida en que pone todo como igual a sí mismo. El Yo absoluto no sale jamás de sí mismo.

[143-145] Sin embargo, a través de esta forma material originaria también es necesario determinar una forma *formal* del poner en el Yo. Así, el Yo es determinado como substrato de la *ponibilidad*[43] de toda realidad en general. Luego, si el Yo es el contenido material de toda realidad (§ 8), es asimismo la condición formal del poner en general y, de este modo, obtengo una simple forma de la ponibilidad en el Yo en general, que está determinada, necesariamente, a través de aquella forma material originaria de la identidad del Yo (por medio de la cual pone toda realidad como idéntica a sí mismo, esto es, en sí mismo). Si el Yo no pusiese originariamente todo como idéntico a su realidad, es decir, idéntico consigo mismo, aunque poniéndose a sí mismo, como la más pura identidad, nada podría ser puesto en el Yo como idéntico, y sería posible que A = no A. Sea lo que sea el Yo (pero no es nada si no es idéntico a sí mismo, porque sólo es puesto por sí mismo), en cuanto es puesto

como idéntico consigo mismo, la expresión universal del poner en él es A = A. Si el Yo es puesto como idéntico a sí mismo, todo lo que está puesto en el Yo, separado de todo aquello que es el Yo, es determinado no como distinto de sí mismo, en tanto que puesto, sino como puesto en el mismo Yo. Un poner en el Yo es solamente posible a través de la identidad pura del Yo o, dado que el Yo sólo es por su identidad, mediante el ser del Yo en general. De no ser el Yo idéntico a sí mismo, todo lo que está puesto en el Yo estaría simultáneamente puesto y no puesto, esto es, no estaría puesto en absoluto ni habría forma alguna del poner.

Sin embargo, dado que el Yo todo lo que pone lo pone como idéntico a su realidad, en la medida en que la forma del poner en el Yo está determinada por el Yo, lo puesto es considerado en la cualidad de su estar puesto en el Yo, es decir, no como algo opuesto al Yo; el Yo no determina, a través de la forma originaria de la identidad, más que la realidad en general, y en modo alguno, en la medida en que está opuesto al Yo, un objeto como tal. La proposición Yo = Yo es, pues, el fundamento de todo poner, porque el propio Yo se dice puesto sólo en tanto en cuanto está puesto para sí mismo y a través de sí mismo; sin embargo, todo lo otro que está puesto, lo está en la medida en que el Yo está puesto previamente; pero lo que está puesto, está puesto absolutamente, sólo en tanto que puesto como idéntico al Yo puesto absolutamente, y, dado que el Yo sólo puede estar puesto como idéntico a sí mismo, es idéntico a sí mismo. [145-148] A = A es la fórmula universal del absoluto poner, que no afirma sino que aquello que está puesto, efectivamente, está puesto.

Puedo poner en el Yo según mi libre arbitrio, pero lo que no puedo poner es aquello que no pongo. Pongo A, y, dado que lo pongo en el Yo, se iguala a una realidad cualquiera = B, pero necesariamente como algo idéntico a sí mismo, esto es, o como B o como –B = C. De ponerse como B y como –B = C, el propio Yo sería cancelado. La proposición A = A, como fórmula universal (del ponerse como idéntico a sí mismo), antecede a las demás proposiciones fundamentales formales; en la medida en que es una premisa concreta (de contenido concreto), yace bajo el género universal de las proposiciones absolutamente puestas, condicionadas a través de él, en tanto que es simplemente formal.

Todas las proposiciones puestas incondicionadamente, cuyo poner está condicionado meramente por la identidad del Yo, pueden ser llamadas analíticas, porque su ser puesto puede ser desarrollado a partir de ellas mismas; o, todavía mejor, proposiciones téticas. Proposiciones téticas son todas aquellas que están condicionadas

por su estar puestas en el Yo; esto significa, dado que todo está puesto en el Yo, que son incondicionadas. (Digo, que están puestas, puesto que sólo el mero estar puesto corresponde a la forma formal.)

Una clase concreta de proposiciones téticas son las proposiciones idénticas, en las que A = A se considera como proposición particular. (Esto es, aquellas en las que sujeto y predicado son lo mismo, cuyo sujeto se tiene a sí mismo como predicado. De este modo, el Yo es sólo Yo, Dios, sólo Dios, pero todo aquello que descansa en la esfera de la existencia tiene predicados que están fuera de su ser.) Que sean proposiciones téticas responde a la forma formal, que sean idénticas, a la material. Las proposiciones idénticas son necesariamente téticas, porque en ellas A es puesto absolutamente como tal, en tanto que A. Pero las proposiciones téticas no son necesariamente idénticas, porque las proposiciones téticas son todas aquellas cuyo estar puesto no está determinado por ningún otro estar puesto. De esta manera, A = B puede ser una proposición tética, aunque no es idéntica, o sea, cuando está puesta a través del mero poner de A, B, pero no al revés, a través del mero poner de B, A.

La forma de las proposiciones téticas está condicionada por la identidad pura del Yo. Dado que en general sólo expresan formalmente la forma material, determinada a través del Yo, de lo incondicional, [148-150] la forma formal de las mismas debe ser por ello paralela a la forma material del Yo.

El Yo es meramente porque es, esto es, que es idéntico a sí mismo, o sea, a través de la mera unidad de su intuición. Por tanto, las proposiciones téticas están condicionadas por su estar puestas en el Yo. El Yo, sin embargo, es meramente a través de la unidad de su intuición. Con ello, lo puesto en las proposiciones téticas debe estar condicionado a través de la unidad determinada en el Yo de su intuición. (Cuando juzgo, A = B, no juzgo de A en la medida en que está determinado por algo fuera de sí, sino en la medida en que está determinado por sí mismo, a través de la unidad de su estar puesto en el Yo, no como objeto concreto, sino como realidad en general, como susceptible en general de ser puesto en el Yo. No juzgo, por tanto, este o ese A en este o ese determinado punto del espacio o del tiempo, sino que A, como tal, es en tanto que A, esto es, mediante la determinación por la cual es A, es decir, igual a sí mismo, = B. Toda determinación numérica de A queda, de este modo, excluida, tanto si es determinación numérica de la unidad como de la multiplicidad. La unidad numérica puede aparecer en las proposiciones téticas, aunque sólo como perteneciente a la forma de las mismas. Se puede pues, por ejemplo, juzgar que el cuerpo A es extenso. De ser ésta una pro-

posición tética, el cuerpo A debe ser pensado en la unidad de su estar puesto en el Yo, no como objeto concreto, en un espacio determinado; o, es más, en la medida en que es tética, A es pensado realmente sólo en la unidad de su estar puesto. Lo que lo convierte en una proposición tética no es el cuerpo concreto A, sino el pensar sobre éste en su unidad. A es determinado en la proposición tética sólo según su mero estar puesto, o sea, ni como género, ni como clase, ni como individuo. La multiplicidad está puesta, porque el uno está puesto muchas veces, pero no porque esté absolutamente puesto. La proposición, pues, que expresa una multiplicidad es una proposición antitética, no sólo según su contenido, sino también según la forma de su estar puesto. Sólo en la medida en que al Yo se le opone algo originariamente, [150-152] que el Yo mismo es puesto como multiplicidad (en el tiempo), es posible que el Yo trascienda la unidad del mero ser puesto, y que, por ejemplo, ponga lo puesto mismo muchas veces, o que ponga simultáneamente dos conceptos que no tienen nada en común, que no son pensables bajo unidad alguna, por ejemplo, cuerpo y peso.

Universalidad es unidad empírica, esto es, unidad surgida mediante la multiplicidad y, por tanto, la forma de una síntesis. Las proposiciones universales no son pues téticas, ni antitéticas, sino sintéticas.

El Yo es sólo en cuanto pone toda realidad. De tener que ser posibles las proposiciones téticas (o sea, aquellas que están determinadas a través de su mero poner en el Yo), deberían poner algo absolutamente (afirmar). Del mismo modo que niegan, su poner no está condicionado por el mero Yo, porque éste no contiene negación alguna sino a través de algo externo a él (contrapuesto a él). (La proposición afirmativa pone en general algo en una esfera de realidad; la proposición tética-afirmativa, sólo en la esfera de la realidad en general. La proposición negativa no pone en absoluto en una esfera determinada; dado que aquello que toma de una esfera no lo pone en ninguna otra, sólo lo retira de la esfera de la realidad en general. El juicio tético-negativo [también infinito] no sólo toma A de una esfera determinada, sino que lo pone en otra opuesta a la anterior. Así, por ejemplo, la proposición: Dios no es real, saca a Dios de la esfera de la realidad efectiva, sin ponerlo en otra; pero la proposición: Dios es no-real, lo pone simultáneamente en otra esfera, en la esfera que contradice la esfera de la realidad efectiva. Sin embargo, poder emitir un juicio tético-negativo no sólo depende de que se vincule arbitrariamente la negación con el predicado, sino también de que el sujeto esté puesto ya, a través de su mero poner en el Yo, en una esfera opuesta al predicado. De este modo, no podría

debe ser apropiada al No-Yo, sólo es pensable como adecuación a la síntesis (en vocabulario kantiano: la posibilidad objetiva[45], esto es, la posibilidad [ponibilidad en el Yo], que corresponde a un objeto como tal, está contenida sólo en la adecuación a la síntesis). El No-Yo es, en origen, lógicamente imposible para el Yo, porque para el Yo no existen más que proposiciones téticas, y el No-Yo no puede ser nunca contenido de una proposición tética, porque contradice directamente la forma del Yo. Sólo en la medida en que el no-ser del No-Yo es determinado por el ser del Yo, es decir, en la medida en que se acomete una síntesis del ser y del no-ser, el No-Yo puede ser susceptible de ser puesto en el Yo. Por lo tanto, su posibilidad sólo puede ser representada como adecuación a la síntesis: con ello, la posibilidad lógica del No-Yo se condiciona mediante la objetiva; la formal, a través de la material.

Según esto, las proposiciones problemáticas son aquellas cuya posibilidad lógica está condicionada por la objetiva; sin embargo, en la lógica, [159-162] aparecen bajo la pura forma, anterior a toda síntesis, del ser, y no pueden de ninguna manera ser presentadas como un género particular. Dado que son mera afirmación de la posibilidad lógica, mediada por la objetiva —aunque la posibilidad lógica es siempre la misma—, pertenecen a la lógica sólo en atención a aquello por lo que son proposiciones problemáticas. Quiero denominar a la posibilidad objetiva, en tanto que mediatiza la posibilidad lógica (es esquema de la lógica), la posibilidad lógico-objetiva; a las proposiciones que expresan simplemente ser puro, posibilidad pura, quiero designarlas como proposiciones esenciales; pero a aquellas que expresan una posibilidad lógico-objetiva las denominaré problemáticas. Por lo tanto, las proposiciones problemáticas aparecen en la lógica sólo en la medida en que también son proposiciones esenciales.

Las proposiciones existenciales están determinadas a través de la contraposición originaria del No-Yo, pero adquieren posibilidad sólo a través de la síntesis. Están condicionadas, por lo tanto, por la posibilidad lógico-objetiva, aunque no expresen simple posibilidad. Mediante la posibilidad lógico-objetiva, el No-Yo es puesto en la síntesis en general, mientras que una proposición existencial lo pone en síntesis determinadas. Sin embargo, el No-Yo, en tanto que elevado a la forma del Yo, [162-163] debe estar puesto sólo a través del esquema del ser puro, a través de su mera posibilidad, o sea, a través de la síntesis en general, de la misma manera que el Yo es puesto a través de la tesis en general (porque donde hay tesis, ahí está el Yo, y donde está el Yo, ahí está la tesis). Solamente la forma originaria

del objeto es incondicionalidad. A través de ella, en cuanto representable mediante el esquema del tiempo, los objetos adquieren existencia únicamente en la medida en que determinan su lugar en el tiempo recíprocamente; su existencia en general está determinada sólo por su realidad efectiva, esto es, a través de su existencia en una síntesis concreta. Por lo tanto, debe comparecer una nueva síntesis, aquélla que, así como ser y no-ser pudieron ser mediados originariamente solamente en la medida en que el no-ser fue determinado por el ser, mediatiza ahora la realidad objetiva (resultado de aquella síntesis) con la realidad efectiva, en cuanto que ella determina ésta por aquélla. Entonces, la posibilidad lógico-objetiva es el estar puesto en la síntesis general, y la realidad efectiva, el estar puesto en la síntesis determinada: de manera que el No-Yo está puesto en la síntesis determinada sólo en la medida en que está, simultáneamente, puesto en la síntesis general, es decir, tiene que ser puesto en toda síntesis, porque toda síntesis es de manera inmediata tanto síntesis general como síntesis determinada.

Creo que el proceso entero de esta síntesis sería mucho más claro para el lector representado en una tabla.

Aquí tienen una

TABLA DE TODAS LAS FORMAS

1. TESIS

Ser absoluto, absoluta ponibilidad determinada originariamente en y por el Yo.

2. ANTÍTESIS

Absoluto no-ser, autonomía absoluta respecto del Yo y absoluta no-ponibilidad determinable sólo en oposición al mismo.

3. SÍNTESIS

Ponibilidad condicionada y determinada por la incorporación al Yo, o sea, posibilidad del No-Yo[EE]. (Esta posibilidad se denomina posibilidad lógico-objetiva, porque el No-Yo sólo deviene objeto mediante la incorporación al Yo, y, dado que aquella incorporación en el Yo sólo es posible mediante una síntesis precedente [por medio de categorías], se denomina adecuación a la síntesis [de las categorías] general, existencia en el tiempo en general.)

EE. En la contraposición originaria (antítesis), el No-Yo es absoluta imposibilidad, pero adquiere posibilidad en la síntesis, aunque sólo incondicionada, es decir, que troca la posibilidad condicionada por la imposibilidad incondicionada. «¡O bien ninguna posibilidad pero, en su lugar, incondicionalidad, o bien ninguna incondicionalidad pero, en su lugar, posibilidad! Si el No-Yo fuera lo incondicionado en el saber humano, sólo podría serlo en la contraposición originaria, es decir, en tanto en cuanto es absolutamente nada.»

DE LA MODALIDAD [164-165]

1. TESIS

Ser condicionado por la síntesis general, es decir, por la incorporación objetiva en el Yo. Posibilidad lógico-objetiva, existencia en el tiempo en general.

2. ANTÍTESIS

Ser condicionado objetivo no meramente condicionado por el Yo, existencia en la síntesis determinada (tiempo), o sea, realidad efectiva.

3. SÍNTESIS

Ser condicionado del (determinado por el objeto) estar puesto en la síntesis determinada por el (determinado por el Yo) estar puesto en la síntesis general, existencia[FF] en toda síntesis. Determinación de la realidad efectiva a través de la posibilidad lógico-objetiva; necesidad. (Con ello, el proceso completo de la síntesis pasa 1. del ser y no ser a la posibilidad, 2. de la posibilidad y la realidad efectiva a la necesidad.)

FF. Existencia es la forma más común bajo la que se dan posibilidad, realidad efectiva y necesidad. La diferencia entre éstas es sólo la determinación temporal misma y no el poner y no-poner en el tiempo en general. Existencia es, pues, resultado de la primera síntesis. En la segunda se determina, en la tesis, como posibilidad, en la antítesis, como realidad efectiva, en la síntesis, como necesidad.

[166-168] [Dado que el tiempo es condición de toda síntesis y, por tanto, producto de la imaginación trascendental a través de y en la síntesis, el conjunto se puede representar también de este modo. El esquema del puro ser (puesto fuera de todo tiempo) es existencia en el tiempo en general (esto es, en la acción de la síntesis general). Posibilidad objetiva es, por tanto, estar puesto en el tiempo en general. Dado que la existencia en el tiempo cambia, el objeto es, aunque puesto en general en el tiempo, simultáneamente ponible y no ponible. Para poner un objeto, debo ponerlo en un tiempo determinado, lo que sólo es posible en la medida en que otro le determina su posición en el tiempo, a la vez que éste hace determinar la suya por él. Sin embargo, debe ser puesto simplemente por su posibilidad, meramente mediante el esquema del ser puro.

El esquema de su propia forma contradice este poner mediante simple posibilidad, en virtud del cual esquema sólo puede ser pensado como puesto en un tiempo determinado. De la misma manera que el tiempo en sí es esquema de toda ausencia temporal, todo tiempo (es decir, la síntesis real, progresiva infinitamente) es nuevamente representación (figura)[GG] del tiempo en sí (esto es, de la acción de la síntesis general), a través de la cual la existencia en el tiempo en sí es mediada por la existencia en un tiempo concreto. Todo tiempo no es más que imagen del tiempo en sí y, simultáneamente, un tiempo determinado, porque el tiempo está también determinado como una fracción temporal precisa. En la medida en que el No-Yo es puesto en un tiempo concreto, adquiere su forma originaria (del cambio, de la multiplicidad, de la negatividad); en cuanto que puesto en el tiempo en sí, expresa la forma esquemática primordial del Yo: sustancialidad, unidad, realidad. No obstante, es puesto en un tiempo determinado sólo en cuanto es puesto simultáneamente en el tiempo en general, y viceversa. [168-170] Su substancialidad es pensable sólo en relación al cambio; su unidad, sólo en relación a la multiplicidad; su realidad, sólo en relación a la negación (es decir, con negación pero hacia el infinito).]

El resultado de estas deducciones es que únicamente las formas del ser, del no-ser y del no-ser determinado por el ser —en la medida en que preceden a toda síntesis, fundamentan toda síntesis y contienen la forma originaria—, pueden pertenecer a la lógica; pero

GG. Lo que mediatiza un esquema con su objeto es siempre figura. Esquema es en general lo fluctuante en el tiempo; figura, lo puesto en un tiempo determinado y, también, lo ponible para todo tiempo; aunque, por el contrario, el objeto está puesto para mí sólo en un tiempo determinado.

que las formas esquematizadas de la posibilidad, de la realidad efectiva y de la necesidad, posibles mediante la síntesis que ya ha tenido lugar, son determinadas como tales por aquellas formas primordiales sólo en la medida en que pertenecen a la lógica. De este modo, por ejemplo, las proposiciones problemáticas no pertenecen a la lógica en tanto que expresan una posibilidad objetiva, sino sólo en la medida en que expresan una posibilidad lógico-objetiva; no en tanto en cuanto expresan un estar puesto en la síntesis en general, sino sólo en tanto que su pensabilidad lógica ha sido mediada por esta síntesis. Resumiendo: las tres formas de las proposiciones, problemáticas, asertóricas y apodícticas, pertenecen a la lógica sólo en la medida en que expresan simultáneamente la simple forma formal de la síntesis originaria (la determinación del no-ser por el ser, existencia en general), y no en la medida en que expresan la forma material: la existencia en la síntesis en general, en la síntesis concreta y en toda síntesis[HH].

[170-173] *Nota 1.* Originariamente, el Yo, dado que es la más pura unidad, pone todo como idéntico a sí mismo y no se opone nada. La proposición tética no tiene otro contenido que el Yo, ya que lo que está puesto en ella, está puesto como realidad en general como = Yo, en la forma de su identidad con el Yo. La razón no remite, tanto en su uso teórico como en el práctico, más que a proposiciones téticas, a la proposición: Yo = Yo. En su uso teórico, anhela elevar el No-Yo a la unidad suprema y, por tanto, a determinar su existencia en una proposición tética, = a la proposición: Yo = Yo. En ésta no se interroga acerca de si el Yo está puesto, porque él está puesto porque está puesto. En conclusión, el Yo, porque está puesto, anhela poner el No-Yo, es decir, elevarlo a la incondicionalidad. Esta forma material del anhelo de la razón determina la formal en el *regressus* silogístico; ambas remiten a un anhelo de proposiciones téticas. La razón teórica en su uso material ansía necesariamente una proposición tético-material, que es semejante a la proposición Yo = Yo y jamás puede ser una que exprese algo del No-Yo, por lo que

HH. Por este motivo, también ha sido recordado más arriba que la existencia es el resultado de la primera síntesis y que fundamenta a la segunda sólo formalmente. Así, pues, en ésta se determina materialmente sólo según su relación con la síntesis mediada por las categorías. Por lo tanto, las formas de la segunda síntesis no pueden ser determinadas en la medida en que son materiales, sino solamente en tanto que formales, es decir, que expresan la forma originaria de la primera síntesis, existencia en general —no importa si en el tiempo en general, en un tiempo concreto o en todo tiempo— y aparecen en la lógica.

este anhelo tiene que conducir también a la contradicción; en su uso formal, sin embargo, anhela proposiciones formalmente téticas que fundamenten una serie completa de episilogismos. Lo que resultaba imposible para la razón teórica, en cuanto limitada por un No-Yo, lo realiza ahora la práctica, que alcanza la única proposición absolutamente (esto es, formal y materialmente) tética: Yo = Yo.

Nota 2. La forma de la identidad no determina, evidentemente, ningún objeto como tal[II]. Sin embargo, que Leibniz y todos los hombres que compartieron con él su espíritu consideraran el principio de la identidad como principio de la realidad objetiva[46], [173-175] no es tan incomprensible como pareció a muchos que se precian de conocedores de la filosofía, de los que ya estamos acostumbrados a que no encuentren comprensible más que aquello que dice su maestro, y nada les parezca más incomprensible que lo que dicen aquéllos a cuya palabra no han prestado juramento. La forma de la identidad es para la filosofía crítica, o sea, aquella filosofía que pone toda realidad en el Yo, principio de toda realidad del Yo y, por tanto, ningún principio de realidad objetiva, es decir, ningún principio de realidad no contenida en el Yo[JJ]; por el contrario, para el dogmatismo esta misma forma debería ser precisamente al revés: principio de la realidad objetiva y no de la realidad subjetiva. Mediante la forma de la identidad, Leibniz determina la cosa en sí en general, sin relación alguna a un opuesto (el Yo); Kant, por el contrario, la realidad del Yo, sin relación alguna a un opuesto, esto es, un No-Yo. Sin embargo, que la cosa en sí en general, la realidad objetiva misma, [175-177] pero no la subjetiva, es decir, el conocimiento de la cosa en sí (la salida de la simple esfera de la cosa en sí en general), sea determinable por la forma de la identidad, lo explicó Leibniz tan

II. La proposición fundamental de la identidad es A = A. De hecho, A podría no ser real, de donde resulta evidente que A no determina en absoluto su estar puesto fuera del Yo a través de la forma de la identidad, sino que se considera sólo en la medida en que está puesta mediante el Yo, es decir, de ningún modo como objeto.

JJ. Puede devenir también principio de la realidad objetiva, pero sólo en la medida en que el poner de la misma está mediatizado en el Yo; no obstante no se determina como realidad objetiva, sino sólo en la cualidad de su estar puesto en el Yo. El principio de razón suficiente, dice Kant, no puede ser empleado en modo alguno en el mundo suprasensible para determinar alguno de sus objetos, ya que en el mundo suprasensible todo es absoluto y este principio expresa sólo la forma de la condicionalidad. De contener el mundo suprasensible objetos y no sólo el Yo absoluto, esta proposición fundamental sería tan aplicable a éste como al mundo fenoménico. De manera que Kant utiliza este principio en el mundo suprasensible sólo polémicamente o cuando, siguiendo su sistema acomodaticio, habla de objetos del mundo suprasensible.

firme y excelentemente como Kant explicó, por el contrario, que a través de la forma de la identidad sea determinable la realidad subjetiva, es decir, la realidad meramente puesta en el Yo, pero no la realidad objetiva, determinable sólo por una salida de la esfera del Yo. Para el dogmatismo, las proposiciones téticas deberían ser posibles sólo gracias al No-Yo, las antitéticas y las sintéticas, por contra, sólo gracias al Yo; para el criticismo, por el contrario, las téticas sólo son posibles por el Yo y las antitéticas y las sintéticas, por el No-Yo. Leibniz determina la esfera absoluta mediante el No-Yo absoluto, pero no niega con ello toda forma de proposiciones sintéticas, sino que las usa para salir de su esfera absoluta, como también lo hace Kant. Para salir del terreno de lo incondicionado y llegar a lo condicionado, ambos necesitan el mismo puente. Para salir de la esfera de la cosa en sí, de lo absolutamente puesto, y venir a la esfera de las cosas determinadas (representables), Leibniz necesitó la proposición del principio de razón suficiente[47]; ésta misma (o sea, una forma primordial de la condicionalidad en general) es la que usó Kant para pasar de la esfera del Yo a la esfera del No-Yo. Leibniz, pues, ha entendido tan bien como Kant la proposición de identidad, y ha sabido usarla igual de bien para su sistema, como aquél para el suyo: en lo que disienten no es en el uso de la misma, sino en su superior determinación por el absoluto en el sistema de nuestro saber.

Kant fue el primero que estableció, no inmediatamente, pero sí, al menos, de forma mediata, el Yo absoluto como último substrato de todo ser y de toda identidad, y que fijó el verdadero problema de la posibilidad de algo determinado más allá de la mera identidad de una forma (¿cómo describirla?; quien haya leído con el espíritu, como debería leerse todo lo suyo, su deducción de las categorías y la crítica de la capacidad teleológica de juzgar, descubre ante sí una profundidad de sentido y conocimiento que le parece casi insondable), de una forma que parece posible sólo para un genio que, anticipándose a sí mismo, desciende, partiendo del punto supremo, los peldaños por los que otros tienen que ascender penosamente.

[177-180] *Nota 3.* Para el Yo absoluto no hay ninguna posibilidad, ninguna realidad efectiva, ni necesidad; porque todo aquello que pone el Yo absoluto está determinado por la mera forma del ser puro. Por contra, para el Yo finito existen, tanto en el uso teórico como en el práctico, posibilidad, realidad efectiva y necesidad. Y, dado que la síntesis de filosofía teórica y práctica es unión de la posibilidad con la realidad efectiva-necesidad, esta unión puede ser presentada como el verdadero objeto (aunque no como fin último)

de todo anhelo. Para el Yo infinito, si existieran de hecho para él posibilidad y realidad efectiva, toda posibilidad sería realidad efectiva, y toda realidad efectiva, posibilidad. Para el Yo finito, sí hay posibilidad y realidad efectiva; por lo tanto, su anhelo en relación a éstas debe ser determinado de igual modo que el ser del Yo infinito estaría determinado, si tuviera algo que ver con posibilidad y realidad efectiva. El Yo finito debe anhelar hacer de aquello que en él es posible, real, y de aquello que es real, posible. Sólo para el Yo finito existe deber, esto es, posibilidad, realidad efectiva y necesidad prácticas, porque la acción del Yo finito no está determinada por la mera tesis (ley del ser absoluto), sino por la antítesis (ley natural de la finitud) [180-181] y la síntesis (precepto moral). Así, pues, posibilidad práctica es adecuación de la acción a la síntesis práctica en general; realidad efectiva práctica es adecuación de la acción a la síntesis moral determinada; necesidad práctica, finalmente (el escalón más elevado que el ser finito puede alcanzar), adecuación a toda síntesis (en un sistema de la acción, en el que es real todo lo que es prácticamente posible, lo que es real debería ser también posible[KK]). Por el

KK. Sobre el concepto de la posibilidad práctica (adecuación de la síntesis en general) descansan el concepto del derecho en general y el sistema completo del derecho natural; sobre el concepto de la realidad efectiva práctica, en cambio, descansan el concepto de obligación y el sistema completo de la ética. Para el ser finito lo que es real es también posible, con lo cual, allí donde aparece la obligación, debe aparecer también el derecho a actuar, es decir: aquello que es adecuado a la síntesis (moral) determinada, también debe ser adecuado a la síntesis en general, pero no al revés. Por el contrario, en el Yo absoluto no existe síntesis alguna, de manera que los conceptos de deber y derecho no son pensables; sin embargo, el Yo finito debe actuar como si para el Yo absoluto en efecto existieran derecho y obligación, es decir, determinar una forma de actuación precisamente como el ser de lo infinito, de existir para él deber y derecho, la determinaría. En el Yo absoluto deber y derecho serían idénticos porque en él todo lo posible sería real y todo lo real posible; de manera que cabe representarse el verdadero objeto de todo anhelo moral como la identificación de deber y derecho, porque, si toda acción, para la cual el ser libre como tal tuviera un derecho, fuera simultáneamente una obligación, sus acciones no tendrían que presuponer ninguna otra norma que la de la ley moral. Por cuyo motivo también el fin supremo en concreto, hacia el que todas las constituciones estatales (que están fundadas en el concepto de obligación y derecho) tienen que estar orientadas, sólo puede ser aquella identificación de derechos y obligaciones de cada uno de los individuos particulares; porque en la medida en que cada individuo particular estuviera regido sólo por leyes de la razón, no habría en el Estado derecho alguno que no fuera al mismo tiempo deber, porque ninguno requeriría una acción que no fuera posible mediante una máxima universalmente válida, y el individuo, si todos los individuos siguieran exclusivamente máximas universalmente válidas, no tendría ante sus ojos nada más que su propio deber. Porque, si todo individuo cumpliera su obligación, ningún individuo particular podría exigir tener un derecho que no se realizase me-

contrario, en el Yo absoluto no tiene lugar deber alguno, [181-184] porque lo que para el Yo finito es un precepto práctico, tiene que ser para aquél ley constitutiva, a través de la cual no se afirma posibilidad, ni realidad efectiva, ni necesidad algunas, sino ser absoluto, no imperativamente, sino categóricamente.

[184-187] Este concepto del deber y de la posibilidad práctica presupone otro concepto que ha proporcionado material para los más difíciles problemas de toda la filosofía. Éstos deberían ser, cuando menos brevemente, señalados aquí.

Si para el Yo finito existe una posibilidad práctica, esto es, un deber, éste no es pensable en modo alguno sin el concepto de libertad del Yo empírico. Ya más arriba (§ 8), se añadía al Yo absoluto la absoluta libertad, es decir, la libertad que está fundada en su mero ser, que le corresponde solamente en tanto que Yo, y que excluye originariamente todo No-Yo. Esta libertad absoluta del Yo sólo es concebible a través de sí mismo, porque un Yo absoluto que excluye todo No-Yo tiene libertad absoluta y ésta deja de ser incomprensible en la medida en que el Yo es extraído de la esfera de todos los objetos, también de la esfera de toda causalidad objetiva. Sin embargo, trasladar el Yo a la esfera de la objetividad y, además, querer conferirle causalidad a través de la libertad, parece ser una empresa audaz.

No estamos hablando, pues, aquí de la libertad absoluta del absoluto Yo (§ 8), porque ésta se realiza de modo absoluto a través de sí misma, porque es la propia causalidad del Yo, por medio de la cual se pone a sí mismo de modo absoluto. El Yo, sin embargo, sólo es en la medida en que se pone por sí mismo, es decir, mediante absoluta causalidad, o sea, el Yo, cuando se pone a sí mismo, pone a su vez su causalidad absoluta e incondicionada. Por contra, la libertad del Yo empírico es imposible que se realice a sí misma, porque el Yo empírico como tal no existe por sí mismo, por su propia y libre causalidad. Esta libertad del Yo empírico tampoco podría ser abso-

diante el cumplimiento universal de la obligación. El derecho, no obstante, prescribe cuando se cumple el deber correspondiente. Luego, la posibilidad en general es válida sólo hasta que es desbancada por la realidad, y quien está en posesión de la realidad (de la obligación cumplida), no se preocupa más por la posibilidad (por su derecho). Esta idea subyace también a la república platónica; porque también en ésta debía toda posibilidad ser real, y toda realidad, posible y, precisamente por ello, debía cesar en ella toda coacción, porque la coacción sólo interviene frente a una criatura que priva de derecho a la posibilidad práctica. La cancelación de la posibilidad práctica para un sujeto es, sin embargo, coacción, porque la posibilidad práctica sólo es pensable mediante la libertad.

luta, como sí lo es la del Yo absoluto, porque a través de ésta se pone solamente la mera realidad del Yo, pero, mediante la causalidad de aquél, debe generarse en primer lugar la absoluta realidad del Yo. Aquélla es por sí misma, y absolutamente infinita; ésta, empíricamente infinita, porque generar una realidad absoluta es una tarea empíricamente infinita. Aquélla es absolutamente inmanente, [187-190] porque es sólo en la medida en que el Yo es Yo puro y no necesita salir de sí mismo; ésta es sólo determinable como libertad trascendental, esto es, como libertad que sólo es real en relación a objetos, aunque no a través de ellos.

El problema de la libertad trascendental ha tenido, desde siempre, el triste destino de ser malentendida y replanteada una y otra vez. Incluso después de que la *Crítica de la razón pura* arrojara una luz tan grande sobre él[48], no parece hasta ahora haber sido determinado con suficiente claridad el verdadero punto de litigio. La disputa real no versó jamás sobre la posibilidad de la libertad; porque un absoluto excluye por su mismo concepto toda determinación por una causalidad externa; la libertad absoluta no es otra cosa que la determinación absoluta de lo incondicionado a través de las simples (naturales) leyes de su ser, la independencia de su ser de todas las leyes no determinables por su esencia, de todas las leyes que pondrían en él algo, que no estaría puesto por su simple ser, por su ser puesto en general (leyes morales). La filosofía o bien niega radicalmente el absoluto o, de admitirlo, le incorpora la libertad absoluta. La verdadera polémica no pudo atañer nunca a la libertad absoluta, sino tan sólo a la trascendental, es decir, a la libertad de un Yo empírico determinado por objetos. Lo incomprensible no es cómo un Yo absoluto pueda tener libertad, sino cómo pueda tenerla un Yo empírico; no cómo un Yo intelectual[LL] pueda ser intelectual, esto es, absolutamente libre, sino cómo sea posible que un Yo empírico sea

LL. Kant señala, muy acertadamente, que la expresión intelectual se refiere sólo a conocimientos, pero que sólo el objeto de estos conocimientos puede ser denominado inteligible. Esta observación vale también para el dogmatismo, que, aunque cree conocer objetos inteligibles, no debería usar para estos objetos la expresión intelectual; el criticismo (cuando menos el perfecto), por el contrario, no necesita esta distinción, dado que no admite objetos inteligibles y sólo atribuye intelectualidad a aquello que no puede devenir nunca objeto, al Yo absoluto. Así pues, en el Yo absoluto, que nunca puede devenir objeto, el *principium essendi* y el *cognoscendi* coinciden; por tanto, hay que emplear la expresión «intelectual» tanto para el Yo como, por ejemplo, para su intuición. Por otra parte, en la medida en que su causalidad está contenida en la causalidad de lo Absoluto, el Yo empírico puede denominarse inteligible, porque debe ser considerado, por un lado, como objeto y, por el otro, como determinable mediante una causalidad absoluta.

al mismo tiempo intelectual, [190-191] es decir, que tenga causalidad por libertad.

El Yo empírico existe sólo con y a través de objetos, pero los objetos solos nunca producirían un Yo. Que el Yo empírico sea empírico, debe agradecérselo a los objetos, pero el hecho de ser un Yo, tan sólo a una causalidad superior. En un sistema que afirma la realidad de las cosas en sí, el propio Yo empírico es incomprensible; porque, dado que mediante el poner de un No-Yo absoluto que precede a todo Yo se cancela todo Yo absoluto, no se entiende cómo a través de los objetos mismos pueda ser generado un Yo empírico. Y aún menos podemos estar hablando de libertad trascendental del Yo empírico en un sistema como éste. Sin embargo, si el Yo es puesto como lo absoluto, excluyendo absolutamente todo No-Yo, no sólo le corresponde originariamente una causalidad absoluta, sino que se vuelve comprensible cómo sea real un Yo empírico y, en él, una libertad trascendental.

[191-193] Que el Yo empírico sea Yo, sucede gracias a la misma causalidad absoluta a través de la cual el Yo absoluto es Yo; pero a los objetos, por contra, no les debe más que sus limitaciones y la finitud de su causalidad. Por lo tanto, la causalidad del Yo empírico no se diferencia en modo alguno de la del Yo absoluto según el principio (de cualidad), sino sólo según el principio de la cantidad[49]. El hecho de que sea causalidad por libertad se debe a su identidad con la absoluta; que sea libertad trascendental (empírica[MM]), a su finitud; ella es, pues, en el principio del que parte, libertad absoluta, y deviene trascendental (o sea, libertad de un Yo empírico), sólo en cuanto topa con sus barreras.

Esta libertad del Yo empírico es comprensible por su identidad con la absoluta libertad y, por tanto, no puede ser alcanzada mediante pruebas objetivas, porque es propia del Yo en relación a objetos, pero sólo en la medida en que éste está contenido en la causalidad absoluta del Yo absoluto. No obstante, se realiza a sí misma, porque como libertad trascendental sólo es real en el Yo empírico, pero nada empírico se realiza a sí mismo. Dado que sólo es posible a través de la causalidad absoluta, en el Yo empírico es realizable a través de algún *factum*, mediante el cual es puesta como idéntica a la absoluta libertad. El propio Yo empírico es justamente real por la restricción del absoluto, esto es, por la cancelación del mismo como absoluto. Por tanto, sólo en la medida en que el Yo empírico [193-

MM. Ya ha sido señalado más arriba (§ 6, nota), que la palabra «empírico» se toma habitualmente en un sentido mucho más restringido.

196] en su relación a objetos es considerado como barrera del Yo absoluto (filosofía teórica), su causalidad no puede ser pensada jamás como idéntica con la absoluta; si esto debe suceder, la causalidad del Yo empírico debe ser pensada en relación (no a los objetos, sino) a la negación de todos los objetos, porque en la negación de los objetos es precisamente en lo que ambas, libertad absoluta y trascendental, pueden coincidir. Porque la libertad empírica sólo puede remitir a la negación empírica (empírica-producida), no a la absoluta negación de los objetos, como la causalidad del Yo absoluto; pero ambas coinciden en la negación, y si se deja mostrar una susodicha causalidad del Yo empírico, quedará también demostrado que no se distingue de la causalidad absoluta en el modo, ni en el principio, sino en la cantidad (por sus barreras). La causalidad absoluta no puede ser puesta categóricamente en el Yo empírico, porque si no dejaría de ser empírico, de manera que sólo puede ser puesta en él imperativamente mediante una ley que reclama la negación de todos los objetos, es decir, la libertad absoluta; porque la causalidad absoluta sólo puede ser exigida por una causalidad como ésta, que no es en sí misma libertad absoluta, pero que no se distingue de la absoluta en la cualidad, sino sólo en la cantidad.

La libertad trascendental no se realiza, pues, simplemente a través de la forma de la ley moral, sino también a través de la materia de la misma, porque la ley moral, que sólo es posible en el Yo finito, porque sólo puede ser exigida por esta identidad con lo infinito, no se encamina a la negación absoluta de todos los objetos (constitutivamente), pero sí, imperativamente, a la negación condicionada, esto es, a la negación, empíricamente (progresivamente) productiva, de los mismos y, por tanto, a la absoluta causalidad del Yo, no como algo puesto categóricamente, pero sí como algo generador. Tales exigencias sólo deberían dirigirse a una causalidad que se diferencia de la absoluta solamente a través de barreras, [196-199] porque, lo que aquélla pone absolutamente, debe producirlo en sí misma, esto es, ponerlo mediante la anulación de sus barreras[NN].

NN. Cualquiera que haya seguido el hilo de nuestras investigaciones hasta aquí verá la diferencia con la teoría reinholdiana de la libertad, expuesta más arriba[50]. La teoría de Reinhold tiene grandes méritos, pero en su sistema (que sólo parte del Yo empírico) la libertad es inconceptuable: hubiera resultado muy difícil a su penetrante autor dar unidad a su sistema y a su teoría de la libertad mediante un principio superior (que no subyace al conjunto, sino que debe dominar a través de todas las partes concretas del sistema), una conexión fundada con los restantes sistemas. La ciencia entera teme toda fragmentación filosófica, que, en cierto modo, desmembra al Yo y se destroza en facultades, que no son pensables bajo ningún principio de uni-

Una causalidad trascendental del Yo empírico es perfectamente pensable, si es la infinita misma, sólo que pensada bajo las condiciones de la finitud; así pues, dado que el Yo empírico es realidad fenoménica y yace bajo la misma ley de la condicionalidad bajo la que yacen todos los fenómenos, aparece un nuevo problema: ¿cómo puede la causalidad trascendental (determinada por la causalidad absoluta) del Yo empírico coincidir con la causalidad natural de este Yo?

[199-201] En un sistema que afirma la realidad de las cosas en sí, esta cuestión no puede ser resuelta en modo alguno, ni siquiera planteada.

Porque el sistema que antepone un absoluto No-Yo a todo Yo cancela con ello el Yo absoluto[OO]; si no sabe nada acerca de una libertad absoluta del Yo, imagínense acerca de una trascendental. Pero si un sistema tal es lo suficientemente inconsecuente como para, por una parte, afirmar cosas en sí, y por otra parte, afirmar una libertad trascendental del Yo, nunca hará comprensible, ni siquiera mediante una armonía preestablecida, la coincidencia de la causalidad natural con la causalidad por la libertad; porque ni siquiera una armonía preestablecida puede unir dos absolutos totalmente opuestos, lo que debiera ser precisamente el caso, puesto que, por un lado, se acepta un No-Yo absoluto, y, por otro, un Yo empírico, que resulta incomprensible sin un absoluto.

[201-203] Sin embargo, si los objetos cobran realidad sólo a través del Yo absoluto (como sustancia de toda realidad) y, por tan-

dad. La ciencia entera no remite a capacidades muertas, que no tienen ninguna realidad y tan sólo son reales en la artificiosa abstracción; más bien se dirige a la unidad viva del Yo que, en todas las manifestaciones de su actividad, es la misma; en ella devendrán todas las diferentes capacidades y acciones, que la filosofía ha propuesto desde siempre, una única facultad, una acción única del Yo idéntico. Del mismo modo, la filosofía teórica sólo es posible en relación a la causalidad del Yo que se realiza en la filosofía práctica; porque ella sirve para preparar la filosofía práctica y asegurarle sus objetos a través de la causalidad determinada del Yo. Los seres finitos tienen que existir para que lo infinito exponga su realidad en la realidad efectiva; luego, toda actividad finita se dirige a esta exposición de la realidad infinita en la realidad efectiva; y la filosofía teórica está determinada a indicar este dominio para la causalidad práctica y, por así decirlo, a definirlo. La filosofía teórica se dirige a la realidad efectiva sólo para que la causalidad práctica encuentre un dominio en el que sea posible esa exposición de la realidad infinita, la resolución de su tarea infinita.

OO. Es imposible que dos absolutos subsistan uno al lado del otro. De manera que si el No-Yo se antepone absolutamente a todo Yo, el Yo sólo se le puede contraponer como absoluta negación. Dos absolutos no pueden estar contenidos como tales en una síntesis previa o ulterior; por ello también, si el Yo se antepone a todo No-Yo, éste no puede ser puesto como absoluto (como cosa en sí) en ninguna síntesis.

to, sólo existen en y con el Yo empírico, entonces toda causalidad del Yo empírico (cuya causalidad en general sólo es posible a través de la causalidad de lo infinito y que no se distingue de ésta en la cualidad, sino sólo en la cantidad) es al mismo tiempo una causalidad de los objetos, que, a su vez, deben su realidad a la sustancia de toda realidad, al Yo. De esta manera obtenemos un principio de armonía preestablecida, pero que es meramente inmanente y determinado tan sólo en el Yo absoluto. Dado que una causalidad del Yo empírico sólo es posible en la causalidad del Yo absoluto y, además, los objetos obtienen su realidad a través de la realidad absoluta del Yo, el Yo absoluto es el centro común en el que reside el principio de su armonía. Luego, la causalidad de los objetos armoniza con la causalidad del Yo empírico sólo porque existen en y con el Yo empírico; pero el hecho de que existan únicamente en y con el Yo empírico viene de que ambos, los objetos y el Yo empírico, deben su realidad exclusivamente a la realidad infinita del absoluto Yo.

A través de esta armonía preestablecida se hace comprensible la armonía necesaria entre moralidad y felicidad. Dado que la felicidad pura, la única cosa a la que nos podemos referir, remite a la identificación del No-Yo con el Yo, y dado que los objetos en general sólo son reales en cuanto modificaciones de la realidad absoluta del Yo, toda ampliación de la realidad del Yo (progreso moral) es ampliación de sus barreras, acercamiento a la identidad con la absoluta realidad, esto es, a su aniquilación completa. Si para el Yo absoluto no hubiera deber, no hubiera posibilidad práctica, y lo finito no pudiera resolver jamás su tarea completa, entonces la ley de la libertad (del deber) tomaría la forma de una ley natural (del ser); y al revés, dado que la ley de su ser habría devenido constitutiva sólo por la libertad, [203-206] esta ley misma sería simultáneamente una ley de la libertad[PP]. El principio último hacia el que toda filosofía conduce no es un principio objetivo, sino uno inmanente de la armonía preestablecida, en el que libertad y naturaleza son idénticas, y

PP. Se puede aquí contestar a la cuestión sobre qué Yo debe realmente progresar al infinito. La respuesta es que el empírico, aunque no progresa en el mundo inteligible porque, en cuanto estuviera en éste, dejaría de ser Yo empírico, porque en el mundo inteligible todo es unidad absoluta, de manera que no es pensable ningún progreso, ninguna finitud. El Yo finito es Yo sólo mediante causalidad inteligible, pero como ser finito, mientras sea ser finito, es determinable según su existencia en el mundo empírico. El ser finito, dado que su causalidad cae en la línea de la infinita, siempre puede ampliar más las fronteras de su finitud; dado que este progreso tiene ante sí la infinitud, siempre es posible una ampliación paulatinamente mayor del mismo, porque si éste pudiera cesar en algún sitio, lo infinito mismo debería poseer barreras.

este principio no es otro que el Yo absoluto del que partió toda filosofía.

Si para el Yo infinito no hay posibilidad, necesidad ni azar, tampoco podrá reconocer en el mundo ninguna finalidad. Si hubiera para el Yo finito un mecanismo o técnica de la naturaleza, sería la técnica, mecanismo y el mecanismo, técnica, o sea, que ambos coincidirían en su ser absoluto. Según esto, la investigación teórica debería considerar lo teleológico, mecánicamente, lo mecánico, teleológicamente, y ambos comprenderlos en un único principio de la unidad, que ella no se encuentra nunca en estado de realizar (como objeto), pero que sí presupone necesariamente, para poder concebir la reconciliación de ambos principios teóricos (del mecánico y del teleológico), que es imposible en los objetos mismos, [206-208] en un principio elevado más allá de todo objeto[51]. Del mismo modo que para la razón práctica es necesario reconciliar la disputa entre leyes de la libertad y leyes naturales en un principio superior, en el que la libertad misma es naturaleza, y la naturaleza, libertad[QQ], así también, la razón en su uso teleológico tiene que alcanzar un principio superior en el que finalidad y mecanismo coinciden[RR] pero que, por este motivo, no puede ser determinado en modo alguno como objeto.

Lo que para el Yo absoluto es absoluta coincidencia, es para el Yo finito producido, y el principio de unidad, que para aquél es el principio constitutivo de una unidad inmanente, es para ésta tan sólo principio regulativo de una unidad objetiva, que debe devenir inmanente. Por tanto, el Yo finito debe esforzarse por producir en el mundo lo que en el infinito es realidad efectiva, y la suprema vocación del hombre es hacer de la unidad de los fines en el mundo un mecanismo, y del mecanismo, una unidad de los fines.

QQ. Se aclara, aquí también, cómo y en qué medida la teleología pueda ser el elemento intermedio de unión entre filosofía teórica y práctica.

RR. También Spinoza quiso que en el principio absoluto, mecanismo y finalidad de las causas fueran pensados como contenidos en la misma unidad. Pero, puesto que determinó lo absoluto como objeto absoluto, no pudo, quizá, hacer comprensible cómo la unidad teleológica sólo sea determinable por la ontológica en el pensamiento infinito de la absoluta sustancia, y Kant tiene toda la razón cuando dice que el spinozismo no conduce a lo que quiere. Probablemente, nunca se han compendiado en tan pocas páginas tantos pensamientos profundos como ha sucedido en la *Crítica del juicio* § 76. [En lugar de «finalidad» l. 2 y «finalidad de las causas» l. 12, aparece en la primera edición «teleología» (*N. del E.*).]

APOSTILLA

En una réplica, aparecida en la Intelligenzblatt *para el A. L. Z., publicada en el año 1796, Schelling se explicó como sigue acerca del propósito del escrito sobre el Yo:*

El propósito del autor no fue otro que éste: liberar a la filosofía del desfallecimiento en el que tuvo que caer inevitablemente a causa de las desafortunadas investigaciones sobre la primera proposición fundamental de la filosofía, para demostrar que la verdadera filosofía sólo puede empezar con acciones libres y que las proposiciones abstractas, en la cima de esta ciencia, constituyen la muerte de toda filosofía; la cuestión sobre a partir de qué proposiciones fundamentales abstractas debería iniciarse la filosofía, le pareció indigna de un hombre libre que siente rectamente. En el momento en que se tuvo a la filosofía por un producto puro del hombre libre, en cierto modo por un acto de libertad, creyó tener más elevados conceptos de ella que algún filósofo llorón, que dedujo de la disconformidad de sus colegas el horror de la Revolución francesa y todos los infortunios de la humanidad, pero que quiso remediar esta desgracia a través de una proposición carente de sentido, en la que pensaba que la filosofía entera se encastillaba. Piensa que el hombre no ha nacido para especular, sino para actuar, de manera que también su primer paso en la filosofía debía anunciar la entrada de un ser libre. Tuvo por bien poco la filosofía escrita, y por mucho menos a una proposición especulativa en la cumbre de la ciencia; pero por muchísimo menos a la filosofía universalmente válida, de la que sólo se jactaría un sabio mundial cuya filosofía, como los molinos de viento de Lessing, vive en paz con los 32 vientos. Pero, dado que el público filosófico pareció una vez tener oídos sólo para proposiciones fundamentales, su primera proposición, en consideración al lector, sólo podía ser un postulado, el requerimiento de la propia acción libre, con el que su estima por el filosofar podía comenzar. El postulado de toda filosofía, actuar libremente sobre sí mismo, le pareció tan necesario como el primer postulado de la geometría de trazar una línea recta: igual que el geómetra no demuestra la línea, el filósofo tampoco tendría por qué demostrar la libertad.

De todos modos, la filosofía, que no es más que una idea, cuya realización el propio filósofo no puede esperar más que de la razón práctica, permanecerá y debe permanecer incomprensible e incluso risible, mientras sigamos siendo incapaces de elevarnos a ideas, y ni siquiera de Kant hemos aprendido que las ideas no son en absoluto objetos de una ociosa especulación, sino de la acción libre; que el

reino entero de las ideas sólo tiene realidad para la actividad moral del hombre; y que el hombre ya no puede encontrar objetos allí donde empieza a crear, a realizar. No es de extrañar que en las manos de una persona que quiere determinar teóricamente las ideas, todo lo que escapa de la tabla de las categorías se convierta en una quimera; que la idea del absoluto sea equivalente en su cabeza a una historia de nadie; y que, allí donde el otro se siente verdaderamente libre, él no vea ante sí más que la gran nada que no sabe cómo llenar, y que no le deja otra conciencia que la que resta de su ausencia de pensamientos. Una prueba de que su espíritu nunca aprendió a actuar libremente sobre sí mismo y de que sólo sabe afirmar su rango en el mundo espiritual mediante un pensar mecánico.


CREATIVE
COMMONS


ISBN 978-84-8164-606-1
9 788481 646061